Surse clasice

Aristotel

Despre suflet

Humanitas

DESPRE SUFLET

ARISTOTEL

Despre suflet

Traducere din greacă și note de

ALEXANDER BAUMGARTEN



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ARISTOTELES
Despre suflet / Aristotel; trad., note, îngrijire de ed. de Alexander Baumgarten – București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-1025-9

I. Baumgarten, Alexander (trad.)

128
821.14'02-96=135.1

© **Aristotelis De Anima** was originally published in **1956**. The Greek language text in this edition is published by arrangement with Oxford University Press.

Această ediție Aristotel, *Despre suflet* a fost publicată prima dată în 1956. Textul grec al acestei ediții este publicat cu acordul Oxford University Press.

© HUMANITAS, 2005, pentru prezenta ediție

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19 fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1025-9

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Sursa și opțiunile traducerii. Versiunea de față a tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel urmează ediția Aristotle, *De anima*, Edited with Introduction and Commentary by sir David Ross, Oxford University Press, Oxford – New York, 1961. În alcătuirea acestei versiuni, am urmărit și am comentat cele mai semnificative opțiuni ale ediției pomenite, comparînd-o permanent cu critica filologică modernă a textului. Intenția primă care a însoțit această versiune a fost realizarea unui text care să ilustreze cît mai clar și mai comprehensibil atît problemele originare ale autorului acestui tratat, cît și excepționala sa carieră filozofică din Antichitatea greacă și Evul Mediu arab și latin. Intenția secundă a acestei versiuni și a comentariilor ei a fost argumentarea ideii că textul lui Aristotel este o matrice de probleme a cărei miză în istoria filozofiei constă în diversificarea aporiilor originare ale aristotelismului în conceperea subiectivității de-a lungul receptărilor istorice ale tratatului.

În preluarea textului grec, am operat o serie de modificări minore: am eliminat parantezele drepte în situațiile în care David Ross a operat mutări de

expresii sau propoziții de la un pasaj la altul: am păstrat parantezele în locul inițial al cuvintelor mutate, dar nu și în locul în care, odată acceptate, le-am și tradus. Împărțirea pe alineate a textului grec ne aparține și corespunde subtitlurilor pe care le-am dat fiecăruia în marginea textului român, pentru o cît mai accesibilă înțelegere a tratatului. Din acest motiv, ne-am îngăduit scrierea cu majusculă a începutului alineatelor, acolo unde textul stabilit de Ross marca încheierea prin punct a frazei și debutul unei fraze noi. În situațiile, rare, în care am considerat că un nou alineat începe în interiorul unei fraze a textului, am păstrat minuscula la începutul alineatului, pentru a nu modifica punctuația originalului.

În textul român, am renunțat la parantezele drepte propuse de Ross, cu excepția situațiilor în care am păstrat noi înșine o rezervă față de text, comentată în note; uneori, am nesocotit parantezele rotunde propuse de Ross, așezîndu-le în text după cum și dacă o cerea logica frazei traduse. Parantezele unghiulare (<,>) marchează adăugiri ale noastre care nu sunt cerute de gramatica textului grec, dar sunt impuse de logica mesajului; în schimb, adăugirile impuse atît de gramatica, cît și de logica textului apar în traducere fără a fi semnalate. În cazul unor expresii cu sens figurat ale lui Aristotel am folosit ghilimelele, iar în cazul unor citate am folosit ghilimele și am marcat textul cu litere cursive.

În notele care însoțesc traducerea, am făcut frecvente referiri la diverși comentatori greci, arabi și latini și la o serie de editori și exegeți moderni ai

textului. Referința prescurtată la ei conține numelc autorului, al editorului, anul editării, pagina și, în cazul lui Albert cel Mare, datorită mărimii formatului celei mai recente ediții a comentariului său, am precizat și rîndul pasajului citat. În cazul comentariului tomist, am indicat doar cartea, *lectio* și numărul pasajului universal acceptat în convențiile academice. În cazul special al lui Ioan Philopon, am preferat două ediții: pînă la comentariile sale la *Despre suflet*, III, 3, am urmat versiunea greacă a textului său, dar pentru comentariul la capitolele următoare, dedicate de Aristotel intelecției, am urmat versiunea latină tradusă de Guillaume din Moerbeke, consecvenți principiului de hermeneutică istorică enunțat mai sus. Trimiterile complete la toate aceste ediții se află în bibliografia de la finele volumului. Referința completă a prescurtării „DUI, 2000, p. ...“ din note se află în bibliografie la poziția III, 17, prescurtarea convențională DK are în vederea ediția *Die Fragmente der Vorsokratiker* a lui Hermann Diels, apărută la Berlin în anul 1903.

Terminologia pe care am folosit-o în traducere a fost supusă în timp mai multor decizii: considerînd că sensul acestui text, în foarte multe situații, este constituit din contexte diverse care dau uneori sensuri deosebite termenilor calificați ai filozofiei lui Aristotel, am nesocotit principiul parității terminologice stricte. De exemplu, au fost situații cînd am preferat pentru termenul οὐσία traducerea prin cf. nota 249
„esență“, alteori prin „substanță“, după cum am înțeles contextul pasajului.

Un al doilea principiu al opțiunilor terminologice a fost același ideal hermeneutic formulat mai sus (și

pe care am încercat să îl ilustrăm în note): dacă este adevărat că, în cazul particular al acestui text aristotelic, mult din sensul său este un rezultat al interpretărilor care i s-au dat, atunci putem face transparentă această situație asumînd cea mai tradițională terminologie existentă (atît cît mai este ea posibilă pentru limba română): astfel, vom prefera întotdeauna traducerea termenului δύναμις prin „potență" sau „facultate", a termenilor ἐνέργεια sau ἐντελέχεια prin „act", a lui τέχνη prin „artă" etc. Această opțiune „tradiționalistă" oferă, credem, un mare avantaj: ea ne permite înțelegerea textului acesta ca fondator al unei istorii a gîndirii în interiorul căreia îi receptăm textul și putem avea experiența comprehensiunii ei împreună cu textul original. În plus, redînd istoriei gîndirii textul lui Aristotel prin această relativă comunitate terminologică cu tradiția latină, integrăm implicit și această tradiție în istoria autentică a aristotelismului și putem avea ocazia de a gîndi relația dintre noi și această istorie. Ea este o prelungire a textului în care adesea probleme rămase neclare în *corpus* găsesc o dezlegare sau o dezvoltare esențială a lor, așa cum am specificat într-o bună parte a notelor.

Un caz special, deosebit sub acest aspect de fiecare dintre traducerile pe care le-am consultat, este reluarea sintagmei inventate de Aristotel pentru a denumi esența angajată în materie care imprimă compusului o finalitate ce constă în manifestarea
cf. nota esenței, și anume τὸ τι ἦν εἶναι, prin „ceea ce era
247 pentru a fi", ceea ce este concordant strict gramatical textului grec și traducerii latine prin *„quod quid erat esse"*. Traducerea prin „esență" a termenului este

corectă și uzitată, dar ea nu redă sensul real și complet al sintagmei, deoarece nu arată fundamentul conceptului de „esență angajată în devenire" expus de Aristotel în *Metafizica*, VII. Un al treilea principiu pe care l-am urmat în traducere a fost rezerva constantă față de unitatea etimologică a paradigmei lexicale pentru care am optat, sperînd întotdeauna că, în numele clarității și simplității textului lui Aristotel, putem folosi, de exemplu, „gîndire" pentru νοεῖν, dar „intelect" pentru νοῦς și „înțelegere" pentru ὑπόληψις, chiar dacă termenii românești nu fac parte din aceeași familie lexicală. Într-un caz unic, ne-am văzut puși în situația de a lărgi sensul de bază al unui termen: pentru că Aristotel deosebește între facultatea sensibilă care receptează o specie sensibilă și calitatea sensibilă a obiectului, dar limba română nu ilustrează exact aceste concepte printr-o distincție lexicală, am preferat să optăm pentru cuplul conceptual „gust – savoare" în echivalarea cuplului grecesc „γεῦσις – χυμός", lărgind astfel semnificația „savorii" de la sensul strict de „calitate gustativă plăcută", la „calitate gustativă în general".

Metafizica VII, 4, 1029b 13

cf. nota 554

cf. nota 448

Textul lui Aristotel. Întreg tratatul *Despre suflet* ridică un număr impresionant de probleme de critică filologică și filozofică. Dacă nu există nici o îndoială asupra paternității lui aristotelice, problema unității compoziției și a încadrării în opera lui Aristotel a fost soluționată în cele mai diverse feluri. De la entuziasmul cu care Toma din Aquino în tratatul *Despre unitatea intelectului*, 15, aprecia, relativ la compoziția Cărții a III-a, *„îngrijirea și ordinea uimitoare*

DUI, 2000, p. 151

a expunerii aristotelice“ și pînă la opinia lui Torstrik conform căreia în Cartea a III-a s-ar ascunde două redactări, fiindcă numai așa am putea explica multiplele ei neclarități, distanța este apreciabilă. De fapt, nu putem ști dacă textul acestui tratat este o sumă de note de curs redactate de Aristotel sau schița unui tratat, dar este cert că modul în care tradiția inițiată de Andronikos din Rhodos prin editarea textelor ezoterice ale lui Aristotel a primit tratatul într-o stare relativ apropiată celei în care noi îl avem astăzi, iar din acest motiv este important să interogăm intenția originară a textului aristotelic, dar la fel de important este să constatăm faptul că tratatul a influențat diversele teorii antice și medievale ale subiectivității în forma în care l-a conservat tradiția manuscrisă.

Torstrik, 1862, pp. X-XI

Data probabilă a redactării textului a fost propusă de Ross în jurul anilor 325-324, după revenirea lui Aristotel la Atena, simultan redactării tratatelor *Fizica*, *Despre generare și corupere*, *Metafizica*. Argumentul principal al lui Ross are în vedere citările probabile ale unor opere aristotelice timpurii sau aluziile la ele (*De philosophia*, *Eudemos*) în acest tratat, sau citarea lui în altele (mai ales în cele cuprinse în *Parva naturalia*). Ipoteza este în consonanță cu etapele meditației aristotelice asupra sufletului propuse de Nuyens: una platoniciană, în care avem o teorie a sufletului separat de corp, una intermediară, în care întîlnim un dualism instrumental în raportul dintre corp și suflet și, în fine, una proprie, în care sufletul este act al corpului. Ultima etapă ar fi reprezentată de tratatul *Despre suflet*. De fapt, lucrarea pare să ilustreze atît de intim concepția

Ross, 1961, pp. 8-11

Nuyens, 1948, pp. 56-60

matură a lui Aristotel, încît Jaeger a așezat-o printre ultimele lucrări ale Filozofului. Respingînd schema (considerată „rigidă“) a lui Nuyens, Martha Nussbaum și Amélie Rorty consideră că fie lucrarea a rămas neîncheiată, fie manuscrisul este serios corupt, deși toate acestea nu ne împiedică să reținem tratatul drept una dintre cele mai importante opere de maturitate ale lui Aristotel.

Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 354 sqq.

Nussbaum, 1995, p. 6

Dar indiferent care ar fi fost adevărul, faptul că manuscrisul a circulat în această formă a fost decisiv pentru istoria aristotelismului. Opțiunea noastră în traducere pentru ediția Ross nu înseamnă abandonarea celorlalte ediții, ci meditarea asupra soluțiilor lor la limita plauzibilului, așa cum am făcut-o adesea în note: pentru a reconstrui istoria ideilor aristotelice legate de natura sufletului și pentru a completa astfel neclaritățile textului însuși, putem medita la fiecare variantă pe care ediția Ross o abandonează, dar care a fost citită de comentatorii greci, arabi sau latini și dezvoltată la rîndul ei.

Așa cum atestă atît Ross, cît și Nussbaum cel mai relevant manuscris, adevărat reper al edițiilor moderne, este *Parisinus Graecus* 1853, numit convențional manuscrisul E, care a stat și în centrul ediției lui Immanuel Bekker din 1831 (numit în ediția lui *Parisinus Regius* 1853). Totuși, ediția lui Ross conține numeroase opțiuni diverse față de ediția lui Bekker, iar Ross atrage atenția asupra existenței a cel puțin două grafii distincte în manuscrisul E, ceea ce ridică problema unor surse diverse ale copierii lui: comentarea acestor diferențe trebuie să însemne regîndirea posibilităților de înțelegere multiplă a textului aristotelic și a destinului său

Ross, 1961, p. 2

Nussbaum, 1995, p. 1

Bekker, 1831, p. III

Ross, 1961, p. 1

Nussbaum *ibidem*

istoric. Pe de altă parte, disputa filologică pare neîncheiată: în 1995, Martha Nussbaum atrage atenția că, deși cele mai vechi manuscrise nu coboară sub secolul al X-lea, diversitatea manuscriselor existente ar putea oferi prilejul unei noi ediții a textului.

Totuși, există cîteva repere filologice ferme. Primul îl reprezintă grija deosebită a parafrazelor lui Themistius, redactate în secolul al IV-lea, față de sensul autentic al frazei aristotelice. Folosirea lui Themistius ca autoritate se continuă, pentru lumea latină, cu Guillaume din Moerbeke, care traduce din greacă în latină pentru prima oară în anul 1268 tratatul *Despre suflet*, deși latinii cunoșteau deja de cîteva decenii textul în traducerea lui din arabă, împreună cu comentariul lui Averroes. Opera lui Moerbeke nu a fost reluată deocamdată decît în edițiile moderne ale comentariului tomist la textul lui Aristotel sau în edițiile lui Gerard Verbeke la versiunile latine ale comentariilor lui Themistius și Philopon, traduse de același Moerbeke. Totuși, textul lui Moerbeke are o importanță capitală pentru istoria tratatului *Despre suflet*: el a dat o terminologie latină precisă problemelor legate de filozofia aristotelică a subiectivității, fixînd tiparele terminologice latine o dată cu traducerea însăși. De aceea, textul lui Moerbeke ar putea sluji ca reper al oricărei traduceri într-o limbă a cărei terminologie filozofică este constituită pe tiparul latin, de vreme ce traducerea latină a format o terminologie, pe cînd traducerile moderne asumă aproape întotdeauna o terminologie deja existentă.

Comentatorii. Textul lui Aristotel conține ambiguități, iar în interpretarea lor comentatorii

sunt divergenți. Din acest motiv, distribuirea lor după criteriul celor care ar fi „înțeles", deosebiți de cei privați de înțelegere, este arbitrară și blochează expunerea istoriei filozofiei. Dimpotrivă, sesizarea modelelor explicative diverse sugerate de aceleași texte completează imaginea problemelor tratatului.

O primă problemă ar fi raportul dificil de stabilit dintre noetica acestui tratat și statutul analogiilor dintre divin și uman sugerate de *Metafizica*, XII: în *Despre suflet*, III, 5-8, Aristotel se referă în mai multe rînduri la un regim strict predicativ al gîndirii, asociate mereu cu o imagine, ca o dovadă a prezenței gîndirii într-un corp viu. În pasajele *Metafizicii*, apartenența sporadică a omului la actul de autogîndire a divinului prezintă o noetică absolut distinctă, care valorizează implicit conceptul intuiției. Textele pot fi greu corelate iar explicațiile comentatorilor au fost diverse, instituind filozofii ale umanului diverse. *Metafizica* XII, 7-9 cf. nota 615

La fel, din *Despre suflet*, III, 4, nu este limpede cum are loc abstractizarea: este ea un proces neurofiziologic sau este un proces lipsit de un suport material? Înseamnă ea crearea unei specii inteligibile prin experiență sau preluarea uneia existente real? Are ea ca obiect specia sau individualul? În toate aceste situații, Averroes și apoi Toma din Aquino au creat și au determinat conceptul „dezgolirii" (*denudatio*) operate de aparatul cognitiv uman, iar acest concept a completat fericit noetica aristotelică. cf. nota 604

Apoi, sunt problemele legate în mai multe rînduri în tratat de identificarea unui organ corporal al simțului tactil și a unui organ corporal al simțului comun: este el inima sau inima este o simplă analogie cf. nota 465

a sintezei sensibile, care nu mai necesită un organ corporal ? Comentariile au avut opțiuni diverse și au dezvoltat aristotelismul în varii direcții.

nota 376 și D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, ed. J. Vrin, 2003

Apoi, ne putem întreba dacă dificila problemă a intenționalității, născută în filozofia lui Avicenna, dar construită în diverse modele medievale prin comentarea textului lui Aristotel, este o prelungire esențială a doctrinei tratatului, sau este o dezvoltare a peripatetismului greu de pus în acord cu ideea receptivității pasive pe care se bazează noetica aristotelică.

Despre suflet, II, 1, 412b 3-5 și II, 3, 414b 20

Metafizica, IV, 2, 1003a 33-34

Sau, ne putem întreba dacă definiția cu care debutează Cartea a II-a acoperă sau nu și teoria intelecției, sau dacă teoria intelecției este acceptabilă în interiorul definiției sufletului doar din punctul de vedere al analogiei dintre inscriptibilitatea figurilor simple în cele complexe cu înserierea facultăților simple în cele complexe. În acest caz, oare avem de-a face cu un nou tip de unitate a unor sensuri plurale ale aceluiași termen, o unitate diferită de modelul pluralității semnificațiilor ființei din *Metafizica*, IV, 2 ?

Despre suflet, III, 10, 433b 30 și nota 712

Apoi, deși Aristotel divide imaginația într-un pasaj din Cartea a III-a în imaginație sensibilă și imaginație inteligibilă, absența unei taxonomii a imaginației în capitolele dedicate ei a suscitat o asemenea clasificare în comentariul lui Albert cel Mare, influențat probabil de teoriile arabe ale imaginației.

Pe de altă parte, ne putem întreba dacă celebrul capitol 5 al Cărții a III-a, care distinge între două tipuri de intelect fără a fixa o terminologie a lor, se referă în finalul său cu adevărat la o formă de pasivitate coruptibilă a intelectului sau la una incorup-

tibilă, altfel spus, dacă trebuie să reținem că intelectul „care devine toate lucrurile“ este sau nu identic „intelectului pasiv“ din ultimele rînduri ale capitolului. Comentariile au fost divergente în acest DUI, punct și au creat o terminologie complexă, de la 2000, „intelectul posibil“ la cel „adoptat“, „habitual“, „în p. 313 act“, „activ“, „pasiv“, deosebind adesea ferm între posibilitatea și pasivitatea propriu-zisă a intelectului, în funcție doar de cum a înțeles fiecare comentator cf. nota valoarea de conjuncție sau adverb a unei simple par- 626 ticule din text. Diferitele teorii ale intelectului prezente la comentatori au fost posibile și datorită relativei obscurități a *corpus*-ului privind ontologia propriu-zisă a intelectului.

În fine, o problemă legată de receptarea aristotelică a presocraticilor: oare citim în Cartea I a tratatului un capitol de istorie a filozofiei sau o simplă dispunere a reminiscențelor unor doctrine vechi după criteriul intențiilor de cunoaștere fixate de Aristotel? Deși nici comentariile antice, nici cele medievale nu au ridicat o asemenea interogație, ea este legitimă și continuă comentarea divergentă a tratatului lui Aristotel.

Totuși, spectacolul acestei diversități alese de noi doar pentru a exemplifica tensiunile latente ale textului este ordonat de intențiile de cunoaștere ale fiecărei generații de comentatori. Primul dintre ei, Theophrast, este cunoscut parțial din comentariul lui Themistius. Apoi Alexandru din Afrodisia a lăsat trei lucrări despre textul lui Aristotel: o lucrare *Despre suflet*, o adăugire la ea legată de teoria intelectului și o culegere de *Dificultăți și soluții*. Influența stoică l-a determinat să interpreteze teoria

cf. nota 354 intelectului în direcția recunoașterii în natura lui a combinării elementelor, ceea ce a atras critica vehementă a lui Averroes. Generația următoare a comentatorilor a cunoscut o puternică influență neoplatoniciană: între folosirea intensă a textului aristotelic în *Enneada* a IV-a a lui Plotin și lectura teoriei aristotelice a intelectului din perspectiva unui sistem emanatist în *Parafrazele* lui Themistius (secolul al IV-lea) există o certă unitate, prelungită pînă la comentariu foarte extins al lui Simplicius și la ultimul comentariu important al Antichității grecești, compus de Ioan Philopon în secolul al VI-lea, căruia îi mai urmează Sophonias, în tradiția greacă medievală a secolului al XIII-lea.

Această intenție de cunoaștere provenită din reprezentarea ierarhică asupra lumii propusă de neoplatonism a fost îmbogățită de interpreții proveniți din culturi monoteiste de o altă interpretare: pentru a adapta culturii proprii textul lui Aristotel, ei trebuiau să regăsească în noetica aristotelică ideea că sufletul uman este simultan și sub același raport individual și etern, pentru a putea fi compatibil eschatologiei musulmane sau celei creștine. Astfel, în secolul al XII-lea, Avicenna a plecat de la presupoziții aristotelice, dar a construit o teorie a sufletului diferită de premisele sale peripatetice. În schimb, Averroes a preferat comentarea *ad litteram* a textului lui Aristotel, îndepărtîndu-se radical de avicennism și de presupozițiile propriei culturi: el a oferit una dintre cele mai impresionante construcții ale unei coerențe posibile a tratatului, asumînd ideea existenței unui intelect unic pentru toți oamenii ca model explicativ al dificultăților noeticii aristotelice. (DUI, 2000, p. 71 sqq.)

Preluat inițial cu entuziasm de Albert cel Mare, dar apoi cu prudență de teologia catolică receptă, textul lui Averroes a sugerat în mediul filozofic parizian al ultimelor decenii ale secolului al XIII-lea o serie de comentarii care ni s-au păstrat doar parțial și care îi continuau ideile: Siger din Brabant și o serie de comentatori anonimi laici, care au încercat prelungirea ideilor averroiste. În acest mediu filozofic au apărut cel puțin trei tipuri de reacții: una dintre ele, venită din mediul dominican, a fost comentariul lui Toma din Aquino, extrem de atent în dovedirea unei coerențe sperate a doctrinei aristotelice cu teologia creștină a persoanei; o a doua reacție a fost valorificarea noeticii aristotelice în direcția unei teologii a intuiției umane și a revelației divine în opera lui Eckhart, ceea ce deschidea drumul interpretării noeticii din *Despre suflet* în lumina teoriei cunoașterii divine din *Metafizica*, XII; în fine, a treia reacție a aparținut mai ales franciscanilor, care au renunțat treptat la modelul cognitiv bazat pe conceptul pasivității receptive propus de Aristotel, formulînd pe baze avicenniene o teorie a subiectivității active intenționale. Este cazul lui Pierre de Jean Olivi, unul dintre primii medievali dispuși să critice radical fundamentele noeticii aristotelice și să propună un model al subiectivității active, foarte înrudit teoriilor subiectivității moderne din secolele următoare.

cf. notele 623-631

Quaestio Parisiensis, *I*, ed. A. Dondaine, 1936

Summa quaestionum, q. 72, ed. Jansen, 1926

Deși modernitatea este relativ săracă în preocupările față de tratatul lui Aristotel, trebuie să amintim publicarea traducerii lui Ioan Argyropoulos, la Lyon în 1558, a traducerii latine a textului aristotelic împreună cu comentariul lui Averroes la

Veneția în 1562 și apariția primului comentariu modern al tratatului, publicat de Iacoppo Zabarella, tot la Veneția, în 1605.

„Renașterea“ aristotelică a secolului al XIX-lea german a determinat reluarea studiilor dedicate tratatului și editarea lui în mai multe rînduri, în forme diverse: I. Bekker, H. Bonitz, A. Torstrik sau A. Trendelenburg au propus adoptarea unor lecțiuni fundamentale care au constituit reperele principale între care a putut opta ediția lui David Ross. Ea a fost însă precedată, în anul 1900, de apariția unei impresionante și actuale sinteze a comentariilor antice și moderne semnată de G. Rodier.

Ceea ce lipsește, însă, aproape total din comentariul lui Rodier este apelul la tradiția medievală. Este foarte adevărat că lista comentariilor medievale (mai ales Averroes, Albert și Toma) este prea puțin utilă criticii textuale, deoarece ele sunt adesea irelevante sau doar secundare în munca de stabilire a textului. În schimb, în aceste texte există cea mai mare diversitate creatoare a interpretărilor tratatului și una dintre cele mai profunde meditații asupra sensului posibil al textului aristotelic. Ignorarea lor poate pune lectorul modern în ipostaza înșelătoare a redescoperirii anacronice a soluțiilor medievale: de exemplu, citirea tratatului din perspectiva întemeierii subiectivității intenționale trebuie să treacă prin construcția avicenniană și prin tradiția avicennismului latin care s-a distanțat considerabil de tratatul *Despre suflet*; sau, pentru a oferi un alt caz, distincția curentă, rudimentară și imprecisă dintre intelectul pasiv și cel activ trebuie să treacă prin asumarea discuțiilor subtile dar necesare ale analo-

giilor averroiste dintre transparență ca mediu al actului vederii și intelectul posibil ca mediu al actului cunoașterii, pentru a se decide pentru o deosebire între intelectul posibil și cel pasiv. În fond, aceasta este miza particulară a notelor care însoțesc versiunea prezentă: discutarea conceptelor aristotelice, a metaforelor, a aluziilor și a echivocităților tratatului în lumina diversității comentariilor grecești, arabe și latine, într-un posibil efort de recuperare a continuității tradiției aristotelice și de înțelegere a filozofiilor posibile conținute în tratat. Am dorit astfel, prin această traducere, să oferim un instrument de lucru atît celor care studiază fenomenul originar al aristotelismului antic, cît și medieviștilor preocupați de dezvoltarea aristotelismului din cele trei mari culturi menționate.

Planul tratatului. Dincolo de incoerențele lui fertile, indiferent față de numeroasele pasaje corupte, *Despre suflet* este un tratat unitar, cu un plan destul de limpede delimitat. Încercând o sinoptică a lui, putem observa mai multe momente legate logic între ele. Nu ne propunem, pentru rîndurile următoare, mai mult decît o schiță a textului luat ca întreg, lăsînd pe seama notelor marginale și a comentariilor explicarea detaliată a pasajelor.

Din tabela științelor aristotelice lipsește o știință dedicată sufletului, deși Aristotel, paradoxal, îi dedică un tratat. Drept explicație, tratatul debutează cu un capitol în care Aristotel afirmă extensiunea maximă a conceptului (studiul despre suflet conduce la cunoașterea întregului adevăr), dar obiectul care trebuie studiat nu este propriu unei singure științe, *Despre suflet*, I, 1, 402a 5

deoarece manifestarea lui este împărțită în acte care presupun un suport organic și acte care nu îl presupun. Această sciziune a obiectului impune două științe care studiază sufletul: fizica și, respectiv, filozofia primă. Sufletul urmează a fi analizat astfel ca „principiu al vieții". Capitolul următor analizează gîndirea presocratică după două criterii: modul în care acești gînditori au definit sufletul prin mișcare și, respectiv, prin cunoaștere. De fapt, putem reține din structura întregului tratat, răspunzînd provizoriu uneia din întrebările de mai sus, că acest criteriu nu este unul de clasificare exclusivă a presocraticilor, ci un cadru de gîndire aristotelică: astfel, presocraticii sunt clasificați după două presupoziții, conforme criteriilor de mai sus: cei care apelează la conceptul mișcării pentru a defini sufletul ar fi supuși prejudecății „asemănătorul mișcă asemănătorul", iar cei care apelează la cunoaștere în același scop ar fi supuși prejudecății (preluate de la Empedocle) „asemănătorul cunoaște asemănătorul". Cu toate acestea, cele două criterii alcătuiesc și cele două finalități ale Cărții a III-a, unde capitolele 1-8 se ocupă de cunoaștere, iar 9-13 de mișcare. În plus, și Aristotel recunoaște compatibilitatea dintre agent și patient în cazul celor două procese, dar numai în cazul în care unul este în act, iar celălalt este în potență. Toate acestea înseamnă, de fapt, că intenția unitară a lui Aristotel din întreaga sa critică la teoriile presocratice ar avea în vedere critica ideii că ființa se reduce la act și impunerea lărgirii domeniului ei prin introducerea distincției dintre ființa în act și cea în potență. O excepție constantă de la această critică îl are în vedere pe Anaxagoras, a cărui

Despre suflet, III, 4, 429a 16

teorie este integrată în teoria intelectului în Cartea a III-a. Capitolul 3 al Cărții I continuă analiza presocraticilor și se ocupă de problema mișcării: sensul lui ar putea fi surprins de la o minimă observație asupra structurii sale: Aristotel polemizează cu ideea atribuirii mișcării sufletului și încearcă să impună ideea că sufletul poate fi înțeles ca o cauză a mișcării fără a-i atribui mișcarea. Pentru aceasta, el elimină treptat sufletul din toate „locurile“ ierarhiei universale în care i-ar fi fost proprie mișcarea: în discuția asupra imposibilității mișcării la nivelul cerului, el se îndreaptă contra dialogului *Timaios*. Capitolul 4 al acestei cărți respinge înțelegerea sufletului ca armonie și conține celebrul pasaj al identificării autorului unei acțiuni în compusul dintre corp și suflet, pasaj fundamental în înțelegerea definiției din debutul cărții următoare. Ultima parte a acestui capitol și primele alineate ale celui următor resping teoria sufletului înțeles ca număr automotor, îndreptîndu-se contra lui Xenocrate. Ultima parte a capitolului enumeră consecințele absurde ale reducerii sufletului la o natură elementară. Cartea I se încheie cu o discuție asupra distribuției facultăților sufletului și raporturilor acestora cu părțile corpului.

Cartea a II-a debutează cu definiția sufletului, construită în mai multe etape. Marea problemă a definiției conform căreia sufletul este *„actul prim al corpului natural dotat cu organe“* este univocitatea sa: dacă intelectul este o parte a sufletului, dar nu are un organ corporal, el rupe unitatea definiției. Fără a da aici o explicație, Aristotel insistă pe unitatea dintre sufletul ca esență a compusului și corpul ca materie a acestuia. Sufletul este, în urma lecturii acestui capitol,

forma întemeietoare (actul prim) a unei potențe actualizate în viață, tot așa cum somnul este posibilitatea stării de veghe. În capitolul 2, întîlnim pentru prima oară în text enunțul metodei obișnuite aristotelice: cercetarea înseamnă a lua ca punct de plecare ceea ce este prim în cunoaștere și ultim în realitate și a obține ceea ce este ultim în cunoaștere și prim în realitate. De aceea, evidența vieții conduce la cercetarea facultăților sufletului. Viziunea asupra facultăților este ierarhică: hrănirea, sensibilitatea, dorința, mișcarea și gîndirea sunt posedate de viețuitoare în funcție de gradul lor de complexitate. Plantele au doar hrănire, iar dintre viețuitoarele sublunare, omul are toate facultățile. Modelul cumulativ al facultăților este valabil doar în lumea sublunară, deoarece ființele divine celeste au intelect fără celelalte facultăți. Capitolul se încheie cu o discuție asupra distribuției facultăților și a statutului corpului. Capitolul 3 reia discuția asupra distribuției: mai presus de plante, animalele, definite de sensibilitate, sunt ierarhizate după complexitatea simțului posedat: toate dețin pipăit, cele complexe au și văz. Din expunerea ulterioară a simțurilor, am Cf. notele 377 și 436 putea deduce că ordinea după care sunt ierarhizate simțurile are două criterii: natura intermediarului fiecărui simț și accesul progresiv la exprimarea negației. Capitolul conține, ca o concluzie a acestei ierarhii, o analogie între complexitatea figurilor geometrice care le includ pe cele simple, tot așa cum facultățile complexe le includ pe cele simple. Analogia trebuie reținută fiindcă ea poate fi un model explicativ al definiției din primul capitol, iar prin ea ar putea fi evitată echivocitatea. Analogia ar putea fi

considerată, astfel, un tip aparte de unitate a definiției, comparabil dar nu identic cu modelul multiplicității sensurilor ființei din *Metafizica*, IV, 2. Capitolul următor este dedicat teoriei hrănirii și reia teme ale criticii presocraticilor din Cartea I. Aici, creșterea și descreșterea apar ca funcții derivate ale hrănirii. Capitolul 5 deschide teoria senzației cu opțiunea fermă a lui Aristotel pentru o concepere a senzației ca pasivitate și receptivitate. Acest capitol cf. nota 354 conține un important pasaj pentru construcția teoriei intelectului, care a fost sursa principală a terminologiei intelectului în tradiția comentatorilor. Pe de altă parte, teoria receptivității sensibile înte- cf. nota 362 meiază analogia dintre sensibilitate și gîndire, marcată în tratat de mai multe diferențe. Capitolul 6 introduce tema simțului comun și deosebește între sensibilele proprii, cele comune și cele accidentale. Capitolele 7-11 prezintă pe rînd fiecare senzație într-o ordine care pleacă de la cel mai complex simț, văzul, pînă la cel mai simplu, pipăitul. Actul senzației este expus în fiecare caz, după cum el este compus din patru elemente: obiectul receptat, organul receptor, mediul disponibil pentru transmiterea speciei sensibile și forța care aduce în act acest mediu. De pildă, în cazul mirosului există nările, aromele, aerul și respirația care actualizează acest simț. Pentru văz, aceste elemente sunt ochiul, culorile, transparența și lumina. Complexitatea prezenței acestor elemente și accesul simțurilor la forme rudimentare de negație ordonează prezentarea cf. nota 447 acestor simțuri: faptul că pipăitul este ultimul ar putea fi semnificativ, fiindcă, în cazul lui, intermediarul este intern, fiind corpul însuși. Grație acestei

particularități, el devine în finalul tratatului definitoriu pentru prezența vieții. Cartea a II-a se încheie cu o discuție concluzivă despre natura senzației.

Cartea a III-a continuă prin două prime capitole analiza senzației: în tradiția arabă, aceste două capitole figurau la finele Cărții a II-a. Ele expun problema simțului comun, care nu este un nou simț, ci doar dă sinteza sensibilă, deosebește între obiectele simțurilor, are ca obiect sensibilele comune și cele accidentale și produce conștiința sensibilă. Capitolul 3 este dedicat imaginației și o plasează deasupra senzației în funcție de accesul ei special la eroare. Capitolul definește imaginația și o deosebește de senzație, și se încheie cu o polemică cu teoria platoniciană a imaginației văzute ca opinie. Cu următorul capitol începe analiza intelectului, întinsă pe cinci capitole. În acest capitol 4, după ce Aristotel clarifică problema purității și a incorporalității intelectului drept condiție a naturii sale receptive și fundamentează conceptul receptivității neafectate prin apel la atributele intelectului de la Anaxagoras, el construiește o teorie a abstracției rămase în schiță, dar dezvoltată în comentarii în mai multe direcții. În capitolul 5, consecvent principiului analogiei dintre gîndire și realitate întemeiat pe legătura dintre predicația logică și asocierea formei cu materia, Aristotel distinge între un intelect posibil și unul activ, fără a fixa, totuși, o terminologie clară a acestei deosebiri. Capitolul ridică numeroase probleme de comprehensiune filologică și este originea unei diversificări maxime a comentariilor tradiționale. Capitolul următor schițează o teorie a conceptului și una a predicației, prezentînd o tipologie relativ dezor-

Ross, 1961, pp. 33-36

cf. nota 604

donată a gîndirii „indivizibilului“ : de fapt, capitolele 5-6 par a fi cele mai deteriorate de tradiția manuscrisă și cele mai greu de reconstituit în sensul lor precis. Capitolele 7-8 realizează o legătură între sinteza simțului comun, imaginație și intelect și insistă asupra necesității prezenței imaginației în intelect. Capitolele 9-11 revin la problema mișcării și, după o analiză a mai multor facultăți și obiecte ale lor care ar putea explica mișcarea, Aristotel optează pentru dorință și obiectul dorit, în consonanță cu un celebru pasaj al *Metafizicii* care fixa dorința imitării motorului prim ca sursă a mișcării tuturor realităților inferioare lui. Ultimele două capitole revin la problema pipăitului și îl declară definitoriu pentru viață, propunînd o sinteză între cele două funcții ale sufletului care par să organizeze o bună parte din planul tratatului sub semnul facultății tactile.

Am realizat această versiune a tratatului în armonie cu ritmul cursurilor programului de masterat în filozofie antică și medievală a Universității „Babeș-Bolyai“ din Cluj, coordonat de profesorul Vasile Muscă. Îi mulțumesc pentru amabilitatea cu care a susținut această cercetare și pentru meditațiile comune pe care le-am avut asupra mai multor opțiuni terminologice. Sunt recunoscător domnului Andrei Cornea pentru lectura și observațiile sale făcute asupra manuscrisului, colegilor mei, profesorul de filologie clasică Vasile Rus de la Universitatea din Cluj, lui Claudiu Mesaroș de la Universitatea din Timișoara, lui Adrian Muraru de la Universitatea din Iași, lui Ștefan Vianu, Marilenei Vlad precum și lui Adrian Sandu de la Universitatea

din București, precum și lui Andrei Bereschi, lui Dan Săvinescu, Anei Palanciuc, Deliei Bozdog, lui Mihai Maga, Adelei Cîmpean și lui Adrian Ludușan, doctoranzi și masteranzi care, prin atenția și curiozitatea lor, prin munca asupra textului aristotelic și prietenia lor mi-au oferit observații importante pentru forma actuală a acestei versiuni. Împreună cu Gabriel Chindea, traducător al *Întrebărilor disputate despre suflet* ale lui Toma din Aquino, am convenit asupra unei relative uniformități cu această versiune a preluării textului lui Aristotel în citările tomiste. Sunt recunoscător editurii Humanitas pentru amabilitatea cu care a acceptat deschiderea colecției *Surse clasice* prin tratatul lui Aristotel.

Al. Baumgarten

De anima

•

Despre suflet

ΒΙΒΛΙΟΝ Α

α.

402a Τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἴδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ' ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι' ἀμφότερα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθείημεν. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων. ἐπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γνῶναι τήν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν· ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζῴοις ὑπάρχειν. πάντῃ δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς.

Καὶ γάρ, ὄντος κοινοῦ τοῦ ζητήματος καὶ πολλοῖς ἑτέροις, λέγω δὲ τοῦ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστι, τάχ' ἄν τῳ δόξειε μία τις εἶναι μέθοδος κατὰ πάντων περὶ ὧν βουλόμεθα γνῶναι τὴν οὐσίαν, ὥσπερ καὶ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων ἀπόδειξις, ὥστε ζητητέον ἂν εἴη τὴν μέθοδον ταύτην· ε͗ δὲ μὴ ἔστι μία τις καὶ κοινὴ μέθοδος

CARTEA I

I.

Sufletul, obiect al științei

402a Admitem că știința[1] face parte dintre <activitățile> frumoase și nobile, și încă o știință mai mult decât alta, fie după rigoare, fie după cum ea este mai aleasă și mai demnă de admirație[2]. Atunci, conform ambelor <criterii>, noi am așeza studierea sufletului pe bună dreptate între cele de prim rang. Cunoașterea lui pare să contribuie în mare măsură la cunoașterea întregului adevăr[3], și mai ales la cunoașterea naturii, pentru că sufletul este ca un principiu al viețuitoarelor. Noi urmărim să studiem și să cunoaștem natura și substanța sa, precum și proprietățile acesteia[4]. Dintre ele, unele par să fie afectări proprii sufletului, altele par să revină prin intermediul lui și viețuitoarelor. Este însă cu totul și cu totul dificil să se obțină o oarecare certitudine în privința sufletului.

Problema unicității metodei

Și chiar dacă această cercetare, adică a substanței și a esenței[5], este comună mai multor <științe> diferite, am putea totuși să credem că există o metodă unică pentru toate cele a căror substanță dorim să o cunoaștem, ca și demonstrația în cazul proprietăților[6]. Prin urmare, se cuvine cercetat dacă o asemenea metodă există. Dar, dacă nu există o metodă unică și comună privind

περὶ τὸ τί ἐστιν, ἔτι χαλεπώτερον γίνεται τὸ πραγματευθῆναι· δεήσει γὰρ λαβεῖν περὶ ἕκαστον τίς ὁ τρόπος, ἐὰν δὲ φανερὸν ᾖ πότερον ἀπόδειξίς ἐστιν ἢ διαίρεσις ἢ καί τις ἄλλη μέθοδος, ἔτι πολλὰς ἀπορίας ἔχει καὶ πλάνας, ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν· ἄλλαι γὰρ ἄλλων ἀρχαί, καθάπερ ἀριθμῶν καὶ ἐπιπέδων.

Πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν, ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει ὄντων ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις· διαφέρει γὰρ οὔ τι μικρόν. 402b σκεπτέον δὲ καὶ ἐ μεριστὴ ἢ ἀμερής, καὶ πότερον ὁμοειδὴς ἅπασα ψυχὴ ἢ οὔ· ἐ δὲ μὴ ὁμοειδής, πότερον εἴδει διαφέρουσα ἢ γένει.

Νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης ἐοίκασιν ἐπισκοπεῖν· εὐλαβητέον δ' ὅπως μὴ λανθάνῃ πότερον εἷς ὁ λόγος αὐτῆς ἐστι, καθάπερ ζῴου, ἢ καθ' ἕκαστον ἕτερος, οἷον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο·

ἔτι δέ, ἐ μὴ πολλαὶ ψυχαὶ ἀλλὰ μόρια, πότερον δεῖ ζητεῖν πρότερον τὴν ὅλην ψυχὴν ἢ τὰ μόρια. χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων διορίσαι ποῖα πέφυκεν ἕτερα ἀλλήλων, καὶ πότερον τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐ δὲ τὰ ἔργα

esența, întreprinderea noastră devine și mai dificilă, căci ar trebui atunci să cercetăm <metoda> proprie fiecărui caz. Iar dacă este evident că ea este o demonstrație sau o diviziune, sau vreo altă metodă[7], tot mai rămîn numeroase dificultăți și rătăciri de la care trebuie începută cercetarea. Căci pentru <domenii> diferite există principii diferite, ca și în cazul numerelor și al suprafețelor.

Clasificarea conceptului căutat

Poate că ar trebui mai întîi să clarificăm în care dintre genuri <este sufletul> și ce este el, anume dacă este un individual și o substanță, sau o calitate, sau o cantitate, sau vreuna dintre celelalte categorii pe care noi le-am deosebit[8]; apoi, dacă face parte dintre lucrurile în potență sau este mai degrabă un act, ceea ce nu este deloc neglijabil. Ar mai trebui cercetat și dacă el este sau nu divizibil și dacă întregul suflet are aceeași specie sau nu. Iar dacă nu are aceeași specie, <trebuie cercetat> dacă are diferențe de specie sau de gen[9].

Extensiunea conceptului căutat

De fapt[10], cei care discută despre suflet și îl cercetează par să se refere doar la cel uman. Trebuie să avem însă mare grijă să nu omitem <întrebarea> dacă există o singură definiție a lui, așa cum este pentru viețuitor, sau dacă există cîte una pentru fiecare în parte, de pildă pentru cal, pentru cîine, pentru om și pentru zeu[11]. Dar atunci fie că viețuitorul în sens universal va fi lipsit de semnificație, fie că va fi posterior <celor individuale>[12], și la fel pentru cele care s-ar mai predica în sens general.

Ordinea cercetării

Apoi, dacă nu există mai multe suflete, ci doar părți <ale lui>, oare trebuie cercetat mai întîi întregul sau părțile ? Este apoi dificil să cercetăm care dintre acestea se deosebesc între ele natural și dacă trebuie să cercetăm mai întîi părțile sau operațiile lor, de pildă: înțelegerea sau intelectul ? Simțirea sau simțul ? Și la fel în celelalte cazuri. Dacă <trebuie cercetate> mai

πρότερον, πάλιν ἄν τις ἀπορήσειεν ἐ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ ἀσθητὸν τοῦ ἀσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ.

Ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς ἀτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις (ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι τί τὸ εὐθὺ καὶ τὸ καμπύλον, ἢ τί γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον, πρὸς τὸ κατιδεῖν πόσαις ὀρθαῖς αἱ τοῦ τριγώνου γωνίαι ἴσαι), ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ ἐδέναι τὸ τί ἐστιν· ἐπειδὰν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἕξομεν λέγειν κάλλιστα· πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστιν, ὥστε καθ' ὅσους τῶν ὁρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γ ωρίζειν, ἀλλὰ μηδ' ἐκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἅπαντες.

ἰΑπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥᾴδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως ἀσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· ἐ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. ἐ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· ἐ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή, ἀλλὰ καθάπερ τῷ

întîi operațiile, s-ar putea, în schimb, ridica întrebarea: oare trebuie studiate mai întîi obiectele lor, de pildă sensibilul înaintea facultății sensibile, sau inteligibilul înaintea intelectului[13]?

Studiul esenței și proprietăților

Se pare că nu este folositoare doar cunoașterea esenței sufletului pentru studiul cauzelor proprietăților care revin substanțelor, tot așa cum în matematică <este utilă cunoașterea> esenței liniei drepte și a celei curbe, sau linia și suprafața, pentru a determina cîte unghiuri drepte sînt egale cu <suma> unghiurilor unui triunghi, ci și invers, <cunoașterea> proprietăților contribuie mult la cunoașterea esenței <lui>. Dar, cînd vom putea oferi o descriere a proprietăților potrivit reprezentării <noastre despre ele>, fie despre toate, fie despre majoritatea lor, atunci vom putea să ne referim foarte bine la substanță. Căci principiul oricărei demonstrații este esența, astfel încît, ori de cîte ori definițiile nu conduc
403a la cunoașterea proprietăților și nici nu oferă o cunoștință mai accesibilă despre ele, este evident că toate sînt rostite ca o vorbărie și că sînt vide.

Oare afectele sufletului sînt și ale corpului?

Există însă și o dificultate privind afectările su letului, anume dacă sînt comune toate și celui care deține <su let>, sau dacă există vreo afectare proprie su letului însuși[14]. Este necesar să înțelegem aceasta, dar nu este ușor. Căci s-ar părea că, pentru cele mai multe cazuri, <sufletul> nu este afectat și nu acționează în lipsa corpului: de exemplu, mînia, îndrăzneala, dorința și întreaga sensibilitate. Totuși, mai ales gîndirea pare a-i fi proprie. Dar, dacă ea este un anume tip de imaginație, sau dacă ea nu are loc fără imaginație[15], ea nu s-ar putea realiza nici în lipsa corpului. Prin urmare, dacă una dintre operațiile sau afectările su letului îi este proprie, atunci el ar fi separabil. Dar, dacă nu are nimic propriu, atunci nu este separabil, ci ar fi ca o

εὐθεῖ, ᾗ εὐθύ, πολλὰ συμβαίνει, οἷον ἅπτεσθαι τῆς [χαλκῆς] σφαίρας κατὰ στιγμήν, οὐ μέντοι γ' ἅψεται οὕτως χωρισθέν τι εὐθύ· ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινος ἐστιν.

Ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μηνύει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνί΄οτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. ἐ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί ἐσιν· ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον ʼιτὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἕνεκα τοῦδέ,

καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. διαφερόντως δ' ἂν ὁρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργὴ τί ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἤ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ
403b μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιᾳδί, ἐ ἔσται· ὥσπερ ὀκίας ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος, ὅτι σκέπασμα κωλυτικὸν φθορᾶς ὑπ' ἀνέμων καὶ ὄμβρων καὶ καυμάτων, ὁ δὲ φήσει λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα,

linie dreaptă, care comportă ca atare mai multe accidente, de exemplu să fie tangentă într-un punct cu o sferă [de aramă], deși linia dreaptă, considerată separat, nu va avea un contact. Căci ea nu poate fi separată dacă este mereu asociată cu un anume corp.

Răspuns și argumente

S-ar părea că toate afectările sufletului sînt asociate cu un corp: avîntul, calmul, frica, mila, îndrăzneala, bucuria, iar apoi dragostea și ura: în aceste cazuri, și corpul este afectat cu ceva. O dovadă a acestui fapt este că uneori au loc afectări intense și vizibile, fără ca el să fie cuprins de mînie sau de teamă, iar alteori el este mișcat de <afectări> mărunte și neînsemnate, cînd corpul este cuprins de mînie și se află într-o stare similară celei în care se mînie. Dar iată încă ceva și mai evident: chiar dacă nu există nici un motiv de teamă, se pot ivi între afectări stările de teamă. Iar atunci, este evident că afectările sînt niște forme cuprinse în materie, astfel încît și definițiile trebuie formulate astfel, de pildă: „faptul de a se mînia este o mișcare a unui anumit corp sau a unei părți sau facultăți, dintr-o anume cauză și cu un anume scop".

Sciziunea științei căutate

Și tocmai din aceste motive, studiul sufletului îi revine fizicianului, fie în întregime, fie în acest din urmă sens. Căci fizicianul și dialecticianul[16] le vor defini diferit pe fiecare dintre ele, de exemplu ce este mînia. Unul va spune că ea este o dorință de răzbunare sau altceva de acest fel, pe cînd celălalt va spune că ea este o agitație a sîngelui și a elementului cald în jurul inimii. Dintre ei, unul ia în considerare materia, pe cînd celălalt forma și noțiunea. Căci noțiunea reprezintă forma lucrului; dar, dacă ea urmează să fie, atunci trebuie să se afle într-o anumită materie. De exemplu, definiția unei case sună astfel: un adăpost care împiedică distrugerea provocată de vînturi, ploi și călduri. Unul se va referi la pietre, la cărămizi și la bîrne,

ἕτερος δ' ἐν τούτοις τὸ εἶδος οὗ ἕνεκα τωνδί. τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον; ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν; ἐκείνων δὲ δὴ τίς ἑκάτερος; ἢ οὐκ ἔστιν εἷς ὁ περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ μηδ' ᾗ χωριστά, ἀλλ' ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιουδὶ σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, ἄλλος, καὶ περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης, ἐὰν τύχῃ, οἷον τέκτων ἢ ἰατρός, τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μέν, ᾗ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός, ᾗ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος·

ἀλλ' ἐπανιτέον ὅθεν ὁ λόγος. ἐλέγομεν δὴ ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζῴων, ᾗ γε τοιαῦθ' ὑπάρχει οἷα θυμὸς καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον.

β.

ἰΕπισκοποῦντας δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον, ἅμα διαποροῦντας περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ προελθόντας, τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφήναντο, ὅπως τὰ μὲν καλῶς ἐρημένα λάβωμεν, ἐ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν. ἀρχὴ δὲ τῆς ζητήσεως προθέσθαι τὰ μάλιστα δοκοῦνθ' ὑπάρχειν αὐτῇ κατὰ φύσιν. τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυσὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι. παρειλήφαμεν δὲ καὶ παρὰ τῶν προγενεστέρων σχεδὸν δύο ταῦτα περὶ ψυχῆς·

pe cînd celălalt, la forma realizată în ele pentru aceleași scopuri. Deci, care din ei este fizicianul? Oare cel care consideră materia, ignorînd noțiunea, sau cel care consideră doar noțiunea? Sau mai degrabă cel care consideră <compusul> ambelor? Ce se poate spune despre fiecare dintre ei? De fapt, nu există un <specialist> unic care să se ocupe de afectările inseparabile ale materiei fără a le considera separabile, ci fizicianul se ocupă de toate operațiile și afectările unui anumit corp și ale unei anumite materii. Toate cîte nu sînt astfel țin de un alt <specialist>, iar unele îl privesc pe artizan, eventual, de pildă pe constructor sau pe medic. Cele neseparate, care nu sînt o afectare a unui anume corp și care provin dintr-o abstracție revin matematicianului. Dar cele separate țin de cel ce cultivă filozofia primă[17].

Să revenim însă la începutul expunerii noastre: spuneam că afectările sufletului sînt inseparabile de materia naturală a viețuitoarelor, în măsura în care ea le aparține, cum sînt îndrăzneala și frica, iar nu așa cum sînt linia și suprafața[18].

II.

Tradiția și criteriile definirii sufletului

În cercetarea sufletului, este necesar să expunem dificultățile a căror soluție trebuie oferită, dar să și analizăm opiniile predecesorilor noștri care s-au referit la suflet, pentru a ne însuși spusele lor corecte și pentru a le îndrepta pe cele eventual greșite. Punctul de plecare al cercetării îl constituie proprietățile[19] despre care ei au crezut că revin natural mai ales sufletului. Căci cel însuflețit se deosebește mai ales, se pare, de cel neînsuflețit prin două proprietăți: prin mișcare și prin sensibilitate[20], iar noi am primit și[21] din partea predecesorilor ideea că sufletul are cam aceste două proprietăți.

φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν, οἠθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι. ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· 404a ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει (οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν), ὧν τὴν μὲν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως (ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος), τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπά, κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν· διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ' αὐτὰ ἠρεμεῖν μηδέποτε, βοήθειαν γίνεσθαι θύραθεν ἐπεισιόντων ἄλλων τοιούτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν· κωλύειν γὰρ αὐτὰ καὶ τὰ ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς ζῴοις ἐκκρίνεσθαι, συνανείργοντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον· καὶ ζῆν δὲ ἕως ἂν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν.

Ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν, περὶ δὲ τούτων εἴρηται ὅτι συνεχῶς φαίνεται κινούμενα, κἂν ᾖ νηνεμία παντελής. ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν· ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ μὲν

Criteriul mișcării: Democrit

Căci unii[22] spun că sufletul este în cel mai înalt grad și în primul rînd cel care pune în mișcare. Considerînd că un lucru care nu se mișcă pe sine este incapabil să îl miște pe un altul, ei acceptă faptul că sufletul face parte dintre cele care se pun în mișcare. Pornind de aici, Democrit spune că el este ceva cald și un anume foc, deoarece configurațiile[23] sînt infinite și indivizibile (iar pe cele sferice el le numește foc și suflet[24]), așa cum sînt în aer așa-zisele fire de praf, care se văd în razele de lumină care trec prin uși[25]. El spune despre aceste semințe universale că sînt elementele întregii naturi. Așa spune și Leucip. Dintre ele, elementele sferice corespund sufletului, fiindcă ele pot cel mai bine străbate orice medii și pot mișca alte[26] lucruri mobile și pe ele însele. Ei presupuneau că sufletul este cel care oferă viețuitoarelor mișcarea. De aceea, spuneau că respirația este definitorie pentru viață, căci, deși mediul înconjurător contractă corpurile[27] și risipește acele configurații care pun în mișcare viețuitoarele, fiindcă ele niciodată nu sînt în repaus, totuși <corpurile> sînt ajutate de alte <configurații> de același fel[28], care provin din afară prin respirație. Căci ele opresc, prin rezistență la contracție și la condensare, eliminarea celor prezente în viețuitoare, încît ele trăiesc cît timp pot respira[29].

Criteriul mișcării: pythagoreii și [Platon]

Din spusele păstrate de la pythagorei, se pare că și ei gîndeau la fel. Căci unii dintre ei[30] spuneau că sufletul este identic firelor de praf din aer, pe cînd alții spuneau că el le pune în mișcare. Despre ele se spune că par să realizeze o mișcare continuă, chiar dacă întreaga <atmosferă> este liniștită. La aceeași concluzie ajung și cei[31] care susțin că sufletul se mișcă pe sine însuși. Toți aceștia par să presupună că mișcarea îi este cea mai proprie sufletului, iar toate

ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχήν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς, διὰ τὸ μηθὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.

Ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς· οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν (τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, διὸ καλῶς ποιῆσαι [τὸν] Ὅμηρον ὡς ὁ Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων· οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ
404b νοῦν)· Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι ταὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις· οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. ὅσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχήν·

ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως, γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον, στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκει λυγρῷ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον

celelalte sînt mișcate de suflet, pe cînd el se mișcă pe sine, iar aceasta pentru că ei nu văd[32] nici un motor care să nu se miște și pe sine[33].

Criteriul mișcării: Anaxagoras

Tot așa spune și Anaxagoras, că sufletul este cel care pune în mișcare, precum și oricine ar susține că intelectul pune universul în mișcare, dar nu chiar așa ca Democrit[34], care[35] spunea că, în general, sufletul este identic intelectului[36]. Pentru că aparența ar fi identică adevărului[37], foarte bine ar fi spus Homer că *„Hector zăcea cu mintea pierdută"*[38], căci <Democrit> nu se referea <doar[39]> la intelect ca la o facultate care are ca obiect adevărul, ci spunea că sufletul și intelectul sînt identice. Însă Anaxagoras este <și[40]> mai puțin limpede în privința acestora. În multe pasaje[41] el spune că intelectul este cauza frumuseții și a ordinii, pe cînd în altele – că intelectul este identic cu sufletul[42], care se află în toate viețuitoarele[43], în cele mari și în cele mici, în cele superioare și în cele inferioare. Nu s-ar părea, însă, că intelectul, în sens de gîndire[44], ar reveni la fel tuturor viețuitoarelor, și nici măcar tuturor oamenilor. Așadar, cei ce se referă la ființa însuflețită din punctul de vedere al mișcării susțin că sufletul este prin excelență cel care mișcă.

Criteriul cunoașterii: Empedocle, Platon

Însă cei care iau în considerare cunoașterea și simțirea realităților, spun că sufletul se identifică cu principiile. Cei care consideră că sînt mai multe principii, <spun că sufletul> este acestea, iar cei care consideră că există unul singur, <îl identifică> cu acesta. De exemplu, Empedocle susține că <sufletul> constă din toate elementele și că fiecare dintre ele este suflet, spunînd: *„noi vedem pămîntul prin pămînt, apa prin apă, divinul eter prin eter, iar focul mistuitor prin foc, iubirea prin iubire și ura prin jalnica ură"*[45]. La fel compune sufletul din

καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

Ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν. διαφέρονται δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν, τίνες καὶ πόσαι, μάλιστα μὲν οἱ σωματικὰς ποιοῦντες τοῖς
405a ἀσωμάτους, τούτοις δ' οἱ μίξαντες καὶ ἀπ' ἀμφοῖν τὰς ἀρχὰς ἀποφηνάμενοι. διαφέρονται δὲ καὶ περὶ τοῦ πλήθους· οἱ μὲν γὰρ μίαν οἱ δὲ πλείους λέγουσιν. ἑπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· τὸ γὰρ κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν, οὐκ ἀλόγως.

Ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἔτι δὲ κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως. Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφαινόμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν

elemente Platon în *Timaios*[46], întrucît asemănătorul este cunoscut prin asemănător[47], iar lucrurile provin din principii. De asemenea, și în tratatul *Despre filozofie*[48] se afirmă faptul că viețuitorul în sine provine din însăși ideea de unu și din lungimea, lățimea și adîncimea prime[49], și tot așa celelalte <viețuitoare>. Iar pe de altă parte, intelectul corespunde unului, pe cînd știința dyadei (căci ea doar se raportează la unu) opinia corespunde numărului suprafeței, iar senzația corespunde volumului[50]. Căci <platonicienii> spuneau că numerele sînt idei în sine și principii, dar că sînt compuse din elemente. Unele lucruri sînt distinse de intelect, altele de știință, altele de opinie, altele de sensibilitate, iar aceste numere sînt ideile lucrurilor.

Ambele criterii

Dar, pentru că sufletul părea să aibă și o <facultate> motoare și una cognitivă, unii constituie sufletul din aceste două <facultăți>, susținînd că sufletul este un număr automotor. Dar, în privința principiilor, ei[51] se deosebesc după natura și numărul lor, și mai ales unii le consideră corporale, iar alții incorporale, iar pe lîngă aceștia, sînt cei care susțin[52] amestecul ambelor principii[53]. Ei se deosebesc și în privința numărului <principiilor>, căci unii spun că el este unul singur, alții că sînt mai multe, și ei explică sufletul urmînd aceste <afirmații>. Ei au considerat, pe bună dreptate[54], că natura care mobilizează face parte dintre cele prime.

Exemple de combinare a criteriilor

De aceea, unora li s-a părut că el este un foc, fiind compus din cele mai subtile particule, fiind cel mai incorporal dintre elemente și fiindcă se mișcă și mobilizează restul în mod originar[55]. Democrit se exprimă mai rafinat[56], precizînd cauzele fiecăreia dintre aceste <proprietăți>, căci sufletul este, <pentru el>, identic cu intelectul și face parte dintre

πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ. Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν. ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ· Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι. καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι· ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας
405b καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

corpurile prime și indivizibile, care sînt mișcătoare datorită micimii și conturului lor[57] (căci, spune el, dintre contururi, cel sferic este cel mai mobil, și așa este intelectul și focul[58]). Anaxagoras însă pare să facă o deosebire între suflet și intelect, cum am spus și mai înainte[59], însă el se referă la ambele ca la o singură natură, cu excepția faptului că el presupune mai cu seamă intelectul ca principiu al tuturor. El spune că numai acesta, dintre realități, este simplu, neamestecat și pur[60]. El acordă aceluiași principiu ambele funcții, cunoașterea și mișcarea, spunînd că *„intelectul mișcă universul“*[61]. S-ar părea că și Thales[62], după cum îl evocă unii, concepea sufletul ca pe o sursă a mișcării: el spune că magnetul[63] are suflet pentru că mișcă fierul. Diogene, asemeni altora, <spune că sufletul> este aer, că el este cel mai subtil dintre toate și principiul tuturor, iar din acest motiv, sufletul cunoaște și mobilizează. În măsura în care este prim și din el derivă și celelalte, <aerul> cunoaște, iar în măsura în care este cel mai subtil, el pune în mișcare. Și Heraclit a spus că principiul este suflet, pentru că el este suflarea caldă din care sînt alcătuite celelalte lucruri, iar el este întru totul incorporal și în permanentă curgere, și că lucrul aflat în mișcare ar fi cunoscut prin lucrul aflat în mișcare, căci el și cei mai mulți <gînditori> susțin că realitățile se află în mișcare[64]. S-ar părea că și Alkmaion a avut o concepție despre suflet apropiată de ei. El spune că sufletul este nemuritor pentru că seamănă celor nemuritoare, fiind în perpetuă mișcare, iar toate cele divine se mișcă perma-
405b nent: luna, soarele, astrele și tot cerul.

Τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο, καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα· ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν. ἕτεροι δ' αἷμα, καθάπερ Κριτίας, τὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς οἰκειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ' ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν. πάντα γὰρ τὰ στοιχεῖα κριτὴν εἴληφε, πλὴν τῆς γῆς· ταύτην δ' οὐθεὶς ἀποπέφανται, πλὴν εἴ τις αὐτὴν εἴρηκεν ἐκ πάντων εἶναι τῶν στοιχείων ἢ πάντα.

Ὁρίζονται δὴ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ· τούτων δ' ἕκαστον ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχάς. διὸ καὶ οἱ τῷ γινώσκειν ὁριζόμενοι αὐτὴν ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσι, λέγοντες παραπλησίως ἀλλήλοις, πλὴν ἑνός· φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γινώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν. ὅσοι μὲν οὖν μίαν τινὰ λέγουσιν αἰτίαν καὶ στοιχεῖον ἕν, καὶ τὴν ψυχὴν ἓν τιθέασιν, οἷον πῦρ ἢ ἀέρα· οἱ δὲ πλείους λέγοντες τὰς ἀρχὰς καὶ τὴν ψυχὴν πλείω ποιοῦσιν.

Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν οὔτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν.

Ὅσοι δ' ἐναντιώσεις ποιοῦσιν ἐν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστᾶσιν· οἱ δὲ

Alte teorii ale tradiției

Dintre <gînditorii> mai rudimentari[65], unii au susținut că sufletul este apă, precum Hippon[66]. Se pare că ei s-au convins de aceasta urmînd <modelul> seminței, căci ea este umedă la toate <viețuitoarele. Hippon> i-a respins pe cei care spuneau că sufletul este sînge, fiindcă sămînța nu este sînge, ci ea s-ar identifica cu sufletul prim. Alții însă l-au identificat cu sîngele, precum Kritias[67], considerînd că simțirea este cea mai proprie sufletului, iar acest lucru îi revine datorită naturii sîngelui[68]. Toate elementele și-au găsit apărătorul, cu excepția pămîntului[69]: pe el nu l-a indicat nimeni, în afară de cel care, eventual, ar fi spus că <sufletul> provine din sau se identifică cu toate <elementele[70]>.

Sufletul, definit prin elemente

Însă toți definesc sufletul, pentru a spune astfel, prin trei <trăsături[71]>: mișcare, sensibilitate[72], incorporalitate, iar fiecare dintre ele se reduce[73] la principii. De aceea, cei care definesc sufletul prin cunoaștere spun fie că el este un element, fie că este alcătuit din elemente, exprimîndu-se asemănător unii față de ceilalți, cu excepția unuia singur[74]. Căci ei spun că *„asemănătorul este cunoscut prin asemănător“*[75], iar pentru că sufletul cunoaște toate lucrurile, ei îl alcătuiesc din toate principiile. Așadar, cei care spun că există un singur element și o cauză unică <a lui>, presupun și un singur element al sufletului, de pildă focul sau aerul. Însă cei care susțin existența mai multor principii, alcătuiesc și sufletul dintr-o pluralitate.

Excepția tradiției: Anaxagoras

Numai Anaxagoras a spus că intelectul este neafectat și că nu are nimic în comun cu nici una dintre celelalte realități[76]. El nu a spus însă și nici nu se înțelege clar din spusele lui cum ar putea <intelectul> să cunoască și din ce cauză, dacă el are o asemenea natură.

Cei care presupun existența contrariilor între principii, alcătuiesc și sufletul din contrarii[77]. Însă cei

θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἕν τι τούτων τιθέασιν. διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρόν, [διὰ τὸ] διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν. τὰ μὲν οὖν παραδεδομένα περὶ ψυχῆς, καὶ δι' ἃς αἰτίας λέγουσιν οὕτω, ταῦτ' ἐστίν.

γ.

Ἐπισκεπτέον δὲ πρῶτον μὲν περὶ κινήσεως· ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψεῦδός ἐστι τὸ τὴν οὐσίαν
406a αὐτῆς τοιαύτην εἶναι οἵαν φασὶν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ' ἕν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἀναγκαῖον τὸ κινοῦν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι, πρότερον εἴρηται.

Διχῶς δὲ κινουμένου παντός - ἢ γὰρ καθ' ἕτερον ἢ καθ' αὑτό· καθ' ἕτερον δὲ λέγομεν ὅσα κινεῖται τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, οἷον πλωτῆρες· οὐ γὰρ ὁμοίως κινοῦνται τῷ πλοίῳ· τὸ μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ κινεῖται, οἱ δὲ τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι (δῆλον δ' ἐπὶ τῶν μορίων· οἰκεία μὲν γάρ ἐστι κίνησις ποδῶν βάδισις, αὕτη δὲ καὶ ἀνθρώπων· οὐχ ὑπάρχει δὲ τοῖς πλωτῆρσι τόδε).

Διχῶς δὴ λεγομένου τοῦ κινεῖσθαι νῦν ἐπισκοποῦμεν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ καθ' αὑτὴν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως. τεσσάρων δὲ κινήσεων

Definirea sufletului prin contrarii: cazul etimologiei

care <se decid pentru> unul dintre contrarii, de pildă caldul sau recele sau vreun altul, presupun că și sufletul este, de asemenea, unul dintre ele. De aceea, ei se folosesc de cuvinte: cei care spun că <sufletul> este caldul, iau ca motiv faptul că termenul ζῆν provine de aici, pe cînd cei care <spun că sufletul> este recele, susțin că el este numit ψυχή de la respirație și de la răcire[78]. Acestea sînt, așadar, tradițiile privind sufletul și cauzele pentru care ei se exprimă astfel.

III.

Sufletul, principiu imobil

Noi ar trebui să tratăm mai întîi despre mișcare[79]. 406a Căci s-ar putea să nu fie doar falsă afirmația celor[80] care susțin că <sufletul> este[81] principiul motor pentru sine însuși sau că este capabil să [se][82] miște, ci <s-ar putea> să fie chiar imposibil faptul că lui i-ar reveni mișcarea[83]. Am spus <și> mai înainte[84] că nu este necesar ca un principiu al mișcării să se miște pe sine[85].

Mișcarea prin altul și prin sine

Dar orice lucru mișcat are două sensuri, fie printr-un altul, fie prin sine[86]. Spunem <că sînt mișcate> printr-un altul cele care se mișcă fiindcă se află în ceva mișcat, așa cum sînt corăbierii[87]. Căci ei nu se mișcă la fel ca și corabia, ci <corabia> este mișcată prin sine, pe cînd ei <se mișcă> fiindcă se află în ceva mișcat. Acest lucru este evident în cazul membrelor: mișcarea proprie picioarelor este mersul, așadar și a oamenilor, dar acest lucru nu li se întîmplă corăbierilor.

Mișcarea prin sine implică:

Prin urmare[88], fiindcă faptul de a fi mișcat are două sensuri, noi cercetăm acum despre suflet dacă el se mișcă prin sine și dacă ia parte la mișcare[89]. Deoarece

οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινοῖτ' ἂν ἢ πλείους ἢ πάσας. ἐ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἂν ὑπάρχοι κίνησις αὐτῇ·

ἐ δὲ τοῦτο, καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ. ἐ δ' ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτήν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι ὑπάρξει, ὥσπερ τῷ λευκῷ ἢ τῷ τριπήχει· κινεῖται γὰρ καὶ ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ᾧ γὰρ ὑπάρχουσιν, ἐκεῖνο κινεῖται, τὸ σῶμα. διὸ καὶ οὐκ ἔστι τόπος αὐτῶν· τῆς δὲ ψυχῆς ἔσται, ἐίπερ φύσει κινήσεως μετέχει.

Ἔτι δ' ἐ φύσει κινεῖται, κἂν βίᾳ κινηθείη· κἂν ἐ βίᾳ, καὶ φύσει. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ ἠρεμίας· ἐς ὃ γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ φύσει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐς ὃ κινεῖται βίᾳ, καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ βίᾳ. ποῖαι δὲ βίαιοι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσονται καὶ ἠρεμίαι, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ῥᾴδιον ἀποδοῦναι. ἔτι δ' ἐ μὲν ἄνω κινήσεται, πῦρ ἔσται, ἐ δὲ κάτω, γῆ· τούτων γὰρ τῶν σωμάτων αἱ κινήσεις αὗται· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν μεταξύ.

Ἔτι δ' ἐπεὶ φαίνεται κινοῦσα τὸ σῶμα, ταύτας εὔλογον κινεῖν τὰς κινήσεις ἃς καὶ αὐτὴ κινεῖται. ἐ δὲ τοῦτο, καὶ ἀντιστρέψασιν ἐπεῖν ἀληθὲς ὅτι ἣν τὸ σῶμα κινεῖται, ταύτην καὶ αὐτή. τὸ δὲ
406b σῶμα κινεῖται φορᾷ· ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ μεταβάλλοι ἂν κατὰ τὸ σῶμα ἢ ὅλη ἢ κατὰ μόρια μεθισταμένη. ἐ δὲ τοῦτ' ἐνδέχεται, καὶ ἐξελθοῦσαν

există patru tipuri de mișcări – translația, alterarea, coruperea și creșterea[90] – <sufletul> s-ar mișca fie în unul singur dintre aceste <tipuri>, fie în mai multe, fie în toate. Iar dacă mișcarea lui nu este accidentală, înseamnă că mișcarea i-ar reveni în chip natural[91].

1. Locul

Dacă este așa, atunci îi revine și locul, căci toate mișcările pomenite se desfășoară într-un loc[92]. Iar dacă esența sufletului este faptul de a se mișca pe sine, atunci mișcarea nu îi revine accidental, așa cum se petrece cu albul sau cu o lungime de trei coți. Căci și acestea se mișcă, dar prin accident, pentru că, de fapt, se mișcă cel căruia ele îi sînt atribuite, și anume corpul. De aceea, ele nici nu au un loc anume, pe cînd sufletul va avea unul, dacă participă natural la mișcare.

2. Condiția sublunară

Pe urmă, dacă s-ar mișca natural, el s-ar putea mișca <și> silit, iar dacă se mișcă silit, <s-ar putea mișca> și natural[93]. La fel și în cazul repausului, căci locul spre care ceva se mișcă natural este și cel în care el își află repausul natural. La fel, locul spre care ceva se mișcă silit este și cel în care el își află repausul silit[94]. Și nici celor ce ar dori să fabuleze[95], nu le-ar fi ușor să spună ce fel de mișcări și ce fel de repausuri silite ale sufletului există. Apoi[96], dacă s-ar mișca în sus[97], ar fi foc, dacă s-ar mișca în jos, ar fi pămînt, căci acestor corpuri le revin aceste mișcări. Același argument este valabil și pentru <locurile[98]> intermediare.

3. Transmigrația

Apoi, deoarece se pare că <sufletul> pune în mișcare corpul, ar fi corect să îl miște cu mișcările cu care se pune și el însuși în mișcare. Dacă este așa, atunci este adevărată și reciproca[99], anume că mișcarea
406b corpului este și a sufletului[100]. Însă corpul se mișcă prin translație, astfel încît și sufletul s-ar preschimba[101] asemeni[102] corpului, fie în întregime, fie parțial. Dacă acest lucru ar fi posibil, atunci <sufletul>

ἐσιέναι πάλιν ἐνδέχοιτ' ἄν· τούτῳ δ' ἕποιτ' ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζῴων.

Τὴν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς κίνησιν κἂν ὑφ' ἑτέρου κινοῖτο· ὠσθείη γὰρ ἂν βίᾳ τὸ ζῷον. οὐ δεῖ δὲ ᾧ τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ἐν τῇ οὐσίᾳ, τοῦθ' ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι, πλὴν ἐ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὥσπερ οὐδὲ τὸ καθ' αὑτὸ ἀγαθὸν ἢ δι' αὑτό, τὸ μὲν δι' ἄλλο εἶναι, τὸ δ' ἑτέρου ἕνεκεν. τὴν δὲ ψυχὴν μάλιστα φαίη τις ἂν ὑπὸ τῶν ἀσθητῶν κινεῖσθαι, εἴπερ κινεῖται.

᾿Αλλὰ μὴν καὶ ἐ κινεῖ γε αὐτὴ αὑτήν, καὶ αὐτὴ κινοῖτ' ἄν, ὥστ' ἐ πᾶσα κίνησις ἔκστασίς ἐστι τοῦ κινουμένου ᾗ κινεῖται, καὶ ἡ ψυχὴ ἐξίσταιτ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας, ἐ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἑαυτὴν κινεῖ, ἀλλ' ἐστὶν ἡ κίνησις τῆς οὐσίας αὐτῆς καθ' αὑτήν.

Ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασι τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστιν, ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος, παραπλησίως λέγων Φιλίππῳ τῷ κωμῳδοδιδασκάλῳ· φησὶ γὰρ τὸν Δαίδαλον κινουμένην ποιῆσαι τὴν ξυλίνην ᾿ιΑφροδίτην, ἐγχέαντ' ἄργυρον χυτόν· ὁμοίως δὲ καὶ Δημόκριτος λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. ἡμεῖς δ' ἐρωτήσομεν ἐ καὶ ἠρέμησιν ποιεῖ τοῦτο αὐτό· πῶς δὲ ποιήσει, χαλεπὸν ἢ καὶ ἀδύνατον ἐπεῖν. ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως.

Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὑτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι

care a părăsit corpul s-ar putea întoarce în el. Ar urma de aici că viețuitoarele care au pierit ar putea învia[103].

Cazul mișcării prin accident

Pe de altă parte[104], o mișcare accidentală <a sufletului> ar putea proveni de la un altul, cînd[105] viețuitorul ar fi împins silit. Dar lucrul care are în esență faptul de a se mișca de la sine nu trebuie să fie mișcat de altul (decît prin accident)[106], tot așa cum nici binele în sine[107] sau prin sine nu poate fi printr-un altul sau în vederea altuia. Dacă <am admite că> se mișcă, ar fi mai bine să afirmăm că el este mișcat de obiectele sensibile[108].

Noi consecințe ale mișcării prin sine: 4. ieșirea din sine

Iar dacă el se mișcă pe sine, atunci se mișcă și el însuși, iar dacă orice mișcare este o ieșire din sine[109] a celui care se mișcă în măsura în care se mișcă, atunci și sufletul ar ieși din sine părăsindu-și propria substanță[110], dacă el nu se mișcă prin accident, ci mișcarea este a substanței sale prin sine.

5. sufletul și corpul s-ar mișca omogen: Democrit

Unii, de pildă Democrit, spun că sufletul pune în mișcare corpul în care se află tot așa cum se mișcă și el. El vorbește ca și Philippos[111], autorul de comedii, care zicea că Dedalos a făcut statuia de lemn a Afroditei să se miște, punînd în ea argint viu[112]. Tot așa spune și Democrit, pentru că el zice că atomii sferici se mișcă fiindcă ei nu pot fi niciodată în repaus natural, suscitînd și punînd întreg corpul în mișcare. Noi, însă, ne vom întreba dacă tot ei sînt și cei care produc repausul. Este dificil sau chiar imposibil de spus cum ar putea să îl realizeze. Căci în nici un caz nu s-ar părea că sufletul mobilizează viețuitorul, ci <mișcarea are loc> datorită unei anumite alegeri și gîndiri[113].

Platon și mișcarea circulară

Și *Timaios* se referă în același sens fizic la suflet, spunînd că el mobilizează corpul, căci el se mișcă pe sine și pune corpul în mișcare întrucît se împletește[114]

πρὸς αὐτό. συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς, ὅπως αἴσθησίν τε σύμφυτον ἁρμονίας ἔχῃ καὶ τὸ πᾶν φέρηται συμφώνους φοράς, τὴν εὐθυωρίαν ἐς κύκλον κατέκαμψεν· καὶ διελὼν ἐκ τοῦ ἑνὸς δύο κύκλους δισσαχῇ συνημμένους πάλιν τὸν ἕνα διεῖλεν ἐς ἑπτὰ κύκλους, ὡς οὔσας 407a τὰς τοῦ οὐρανοῦ φορὰς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις.

Πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς (οὐ γὰρ δὴ οἷόν γ' ἡ ἀσθητική, οὐδ' οἷον ἡ ἐπιθυμητική· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία)· ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ὁ ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος· διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχής, ἀλλ' ἤτοι ἀμερὴς ἢ οὐχ ὡς μέγεθός τι συνεχής. πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει, μέγεθος ὤν, πότερον ὁτῳοῦν τῶν μορίων τῶν αὑτοῦ, μορίων δ' ἤτοι κατὰ μέγεθος ἢ κατὰ στιγμήν, ἐ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον ἐπεῖν; ἐ μὲν οὖν κατὰ στιγμήν, αὗται δ' ἄπειροι, δῆλον ὡς οὐδέποτε διέξεισιν· ἐ δὲ κατὰ μέγεθος, πολλάκις ἢ ἀπειράκις νοήσει τὸ αὐτό. φαίνεται δὲ καὶ ἅπαξ ἐνδεχόμενον. ἐ δ' ἱκανὸν θιγεῖν ὁτῳοῦν τῶν μορίων, τί δεῖ κύκλῳ κινεῖσθαι, ἢ καὶ ὅλως μέγεθος ἔχειν; ἐ δ' ἀναγκαῖον νοῆσαι τῷ ὅλῳ κύκλῳ θιγόντα, τίς ἐστιν ἡ τοῖς μορίοις θίξις; ἔτι δὲ πῶς νοήσει τὸ μεριστὸν ἀμερεῖ ἢ τὸ ἀμερὲς μεριστῷ;

cu el. <Sufletul ar fi fost> alcătuit din elemente și ar fi fost divizat conform numerelor armonice, pentru ca el să aibă simțul înnăscut al armoniei și pentru ca universul să aibă mișcări armonioase. De aceea, <demiurgul> a preschimbat mișcarea rectilinie în mișcare circulară și apoi a divizat unitatea în două cercuri care se ating în două puncte. În fine, a împărțit 407a un cerc în <alte> șapte, astfel încît deplasările celeste să corespundă mișcărilor sufletului[115].

Consecințe ale teoriei lui Platon: 1. intelectul ar fi o mărime

Dar, mai întîi, este incorect să se spună că sufletul este o mărime. Este clar că <Platon> vrea să se refere la <sufletul> lumii ca și cum el ar fi, de fapt, ceea ce numim intelect, căci <sufletul lumii> nu seamănă sensibilității și nici facultății dorinței, căci mișcarea acestora nu este circulară[116]. Dar intelectul este unul și continuu, ca și gîndirea, iar gîndirea este totuna cu conceptele[117]. Or, ele au o unitate a succesiunii asemănătoare numărului, iar nu mărimii. De aceeea, intelectul nu este continuu în acest sens, ci fie în sensul că nu are părți, fie în sensul că nu este continuu ca o mărime[118]. Cum ar mai gîndi dacă ar fi o mărime, oare în întregime sau prin vreuna din părțile sale[119]? Prin „părți" mă refer fie la criteriul mărimii, fie la cel al punctului, dacă și el trebuie numit parte. Căci dacă ar fi după criteriul punctului, acestea sînt infinite: este evident atunci că <intelectul> nu le va parcurge niciodată[120]. Dacă ar fi după criteriul mărimii, el ar gîndi de mai multe ori sau de nenumărate ori același lucru, deși este evident că acest fapt este posibil o singură dată[121]. Dar dacă îi ajunge să realizeze atingerea prin vreuna din părțile sale, de ce are nevoie de mișcarea circulară, sau să fie în general o mărime? Iar dacă el este silit să le gîndească pe cele atinse cu toată circumferința, care va mai fi atingerea în cazul părților[122]? Apoi, cum va gîndi divizibilul prin indivizibil și indivizibilul prin divizibil[123]?

Ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορὰ νόησις. ἀεὶ δὲ δὴ τί νοήσει (δεῖ γάρ, εἴπερ ἀίδιος ἡ περιφορά); τῶν μὲν γὰρ πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα (πᾶσαι γὰρ ἑτέρου χάριν), αἱ δὲ θεωρητικαὶ τοῖς λόγοις ὁμοίως ὁρίζονται· λόγος δὲ πᾶς ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις· αἱ μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἔχουσαί πως τέλος, τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα (εἰ δὲ μὴ περατοῦνται, ἀλλ' οὐκ ἀνακάμπτουσί γε πάλιν ἐπ' ἀρχήν, προσλαμβάνουσαι δ' ἀεὶ μέσον καὶ ἄκρον εὐθυποροῦσιν· ἡ δὲ περιφορὰ πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτει)· οἱ δ' ὁρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι.

Ἔτι εἰ ἡ αὐτὴ περιφορὰ πολλάκις, δεήσει πολλάκις νοεῖν τὸ αὐτό. ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμός. ἀλλὰ μὴν
407b οὐδὲ μακάριόν γε τὸ μὴ ῥᾴδιον ἀλλὰ βίαιον· εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ᾗ οὐσία, παρὰ φύσιν ἂν κινοῖτο. ἐπίπονον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ.

Ἄδηλος δὲ καὶ τοῦ κύκλῳ φέρεσθαι τὸν οὐρανὸν ἡ ἀτία· οὔτε γὰρ τῆς ψυχῆς ἡ οὐσία ἀτία τοῦ κύκλῳ φέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω κινεῖται, οὔτε τὸ σῶμα αἴτιον, ἀλλ' ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἐκείνῳ.

2. Mișcarea circulară nu explică gîndirea

<Apoi>, intelectul trebuie să corespundă acelui[124] cerc, fiindcă mișcarea intelectului este gîndirea, pe cînd a cercului este mișcarea circulară. Prin urmare, dacă gîndirea ar fi circulară, atunci intelectul ar fi cercul a cărui mișcare circulară ar fi această gîndire. Dar ce va gîndi el mereu (căci așa ar trebui, dacă mișcarea circulară este eternă)? Căci raționamentele practice sînt limitate, fiindcă toate se realizează în vederea a ceva, iar raționamentele teoretice se definesc la fel ca și enunțurile[125]. Dar un enunț este fie o definiție, fie o demonstrație. Demonstrațiile pornesc de la un început și își găsesc finalitatea, într-un sens, în silogism sau în concluzie. Chiar dacă ele nu cunosc un sfîrșit, totuși nu revin la punctul lor de plecare, ci înaintează drept, prin adăugarea neîntreruptă a unui termen mediu și a unui extrem. Însă mișcarea circulară revine la originea ei, pe cînd toate definițiile au un caracter limitat[126].

Repausul și incorporalitatea intelectului se opun mișcării circulare

Pe urmă, dacă mișcarea circulară are loc de mai multe ori, <și intelectul> ar trebui să gîndească de mai multe ori același lucru[127]. În plus, gîndirea părea mai degrabă un anumit repaus și o anumită oprire decît o mișcare; în
407b aceeași situație se află și silogismul[128]. Apoi, ceea ce are loc cu greutate și silit nu este ceva plăcut și, dacă mișcarea ar ține de esența <sufletului[129]>, el s-ar mișca împotriva esenței sale[130]. Apoi, ar fi greu de îndurat pentru el amestecul cu corpul, dacă nu se poate desprinde de el și, în plus, el ar trebui evitat, de vreme ce este mai bine pentru intelect să nu fie alăturat corpului, așa cum se spune de obicei și cum mulți consideră[131].

Excurs: cerul lui Platon

Și cauza pentru care cerul are o mișcare circulară este neclară[132]. Căci nici substanța sufletului nu este cauza mișcării circulare (ci <cerul> se mișcă astfel prin accident[133]), nici corpul nu este cauza, ci mai degrabă sufletul ar fi cauza <mișcării corpului[134]>,

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὅτι βέλτιον λέγεται· καίτοι γ' ἐχρῆν διὰ τοῦτο τὸν θεὸν κύκλῳ ποιεῖν φέρεσθαι τὴν ψυχήν, ὅτι βέλτιον αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι τοῦ μένειν, κινεῖσθαι δ' οὕτως ἢ ἄλλως. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοιαύτη σκέψις ἑτέρων λόγων ὀκειοτέρα, ταύτην μὲν ἀφῶμεν τὸ νῦν.

Ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν ἐς σῶμα τὴν ψυχήν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν ἐς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν, παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονι-κὴν ἐς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

δ.

Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων, λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γεγενημένοις λόγοις. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν

deși nu ni se spune că ar fi mai bine așa. Totuși, acesta trebuie să fi fost motivul pentru care zeul a făcut sufletul să se miște circular, fiindcă este mai bine pentru el să se miște decît să fie în repaus, și <este mai bine> să se miște astfel decît altfel. Dar, pentru că o asemenea cercetare este mai proprie altor discipline[135], să o lăsăm acum de o parte.

Sufletul și corpul determinat

Altceva[136] este ciudat în acest raționament, ca și la cei mai mulți cercetători ai sufletului: ei îmbină sufletul cu corpul și îl introduc în el, fără a analiza cauza acestui fapt și starea[137] acelui corp. Totuși, acest lucru ar părea necesar, pentru că, datorită comuniunii, unul acționează iar celălalt este afectat, unul pune în mișcare iar celălalt se mișcă[138], iar nici una dintre aceste relații reciproce nu are loc între termeni întîmplători[139]. Căci unii se străduiesc să indice doar calitatea sufletului, fără a determina apoi corpul receptiv, așa cum, în miturile pythagoreice[140], este permis ca orice suflet să pătrundă în orice corp. De fapt[141], se pare că fiecare <corp[142]> deține o specie și o formă proprie. Ei se exprimă ca și cum cineva ar spune că arta construcției se află în flaute. De fapt, arta trebuie să se servească de <anumite> instrumente, iar sufletul de <un anumit> corp.

IV.

Teoria armonici

A mai fost apoi transmisă încă o opinie despre suflet, cu nimic mai puțin credibilă pentru mulți decît cele spuse. <Susținătorii ei> și-au formulat argumentele asemeni unor justificări și chiar unor discursuri publice[143]. Ei spun că sufletul este o anumită armonie[144], căci și armonia este un amestec

καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

Καίτοι γε ἡ μὲν ἁρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις, τὴν δὲ ψυχὴν οὐδέτερον οἷόν τ' εἶναι τούτων. ἔτι δὲ τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν
408a ἁρμονίας, ψυχῇ δὲ πάντες ἀπονέμουσι τοῦτο μάλισθ' ὡς ἐπεῖν. ἁρμόζει δὲ μᾶλλον καθ' ὑγιείας λέγειν ἁρμονίαν, καὶ ὅλως τῶν σωματικῶν ἀρετῶν, ἢ κατὰ ψυχῆς. φανερώτατον δ' εἴ τις ἀποδιδόναι πειραθείη τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς ἁρμονίᾳ τινί· χαλεπὸν γὰρ ἐφαρμόζειν.

Ἔτι δ' ἐ λέγομεν τὴν ἁρμονίαν ἐς δύο ἀποβλέποντες, κυριώτατα μέν, τῶν μεγεθῶν ἐν τοῖς ἔχουσι κίνησιν καὶ θέσιν, τὴν σύνθεσιν αὐτῶν, ἐπειδὰν οὕτω συναρμόζωσιν ὥστε μηδὲν συγγενὲς παραδέχεσθαι, ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὸν τῶν μεμιγμένων λόγον - οὐδετέρως μὲν οὖν εὔλογον, ἡ δὲ σύνθεσις τῶν τοῦ σώματος μερῶν λίαν εὐεξέταστος. πολλαί τε γὰρ αἱ συνθέσεις τῶν μερῶν καὶ πολλαχῶς· τίνος οὖν ἢ πῶς ὑπολαβεῖν τὸν νοῦν χρὴ σύνθεσιν εἶναι, ἢ καὶ τὸ ἀσθητικὸν ἢ ὀρεκτικόν; ὁμοίως δὲ ἄτοπον καὶ τὸ τὸν λόγον τῆς μίξεως εἶναι τὴν ψυχήν· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ἡ μίξις τῶν στοιχείων καθ' ἣν σὰρξ καὶ καθ' ἣν ὀστοῦν. συμβήσεται οὖν πολλάς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μεμιγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἁρμονία καὶ ψυχή.

și o combinare a contrariilor, iar corpul constă din contrarii.

Actele sufletului nu sînt o armonie

Deși armonia este o anumită proporție sau o combinare[145] a <elementelor> amestecate, totuși sufletul nu seamănă nici unuia dintre aceste lucruri. Apoi, faptul de a mișca nu este specific armoniei,
408a deși toți o atribuie, pentru a spune astfel, mai ales sufletului[146]. Este mai degrabă potrivit să se vorbească despre armonie în raport cu sănătatea și, în general, în raport cu virtuțile corporale, decît în raport cu sufletul. Acest lucru devine întru totul evident dacă cineva s-ar strădui să exprime afectele și operațiile sufletului printr-o anumită armonie, căci ele ar fi greu de armonizat.

Armonia-combinare și armonia-proporție sînt inacceptabile

Pe urmă, dacă ne referim la armonie, atunci am avea în vedere două sensuri: sensul cel mai important, referitor la <combinarea> mărimilor care dețin mișcarea și poziția[147], fiindcă ele se potrivesc una cu alta astfel încît să nu mai intre <între ele> nimic de aceeași specie[148]; iar de aici provine și celălalt <sens, anume> proporția celor amestecate. Nici unul dintre aceste sensuri nu este acceptabil, iar <faptul că sufletul> ar fi combinarea părților corpului este ușor de respins, căci aceste combinații ale părților sînt numeroase și de multe feluri. A cărei <părți> și ce fel de combinație ar trebui să se considere că este intelectul, sau sensibilitatea, sau facultatea dorinței ? Tot așa de ciudat este ca sufletul să fie proporția amestecului, pentru că nu există aceeași proporție în amestecul elementelor ce constituie carnea sau osul. S-ar întîmpla în acest caz să existe mai multe suflete în întreg corpul, dacă <toate părțile lui> provin din elemente amestecate și dacă proporția amestecului <ar fi> armonie și suflet[149].

ʾΑπαιτήσειε δ' ἄν τις τοῦτό γε καὶ παρ' ʾιΕμπεδοκλέους· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν λόγῳ τινί φησιν εἶναι· πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ψυχή, ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὖσα ἐγγίνεται τοῖς μέρεσιν; ἔτι δὲ πότερον ἡ φιλία τῆς τυχούσης ατία μίξεως ἢ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ αὕτη πότερον ὁ λόγος ἐστὶν ἢ παρὰ τὸν λόγον ἕτερόν τι; ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀπορίας. ἐ δ' ἐστὶν ἕτερον ἡ ψυχὴ τῆς μίξεως, τί δή ποτε ἅμα τῷ σαρκὶ εἶναι ἀναιρεῖται καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις μορίοις τοῦ ζῴου; πρὸς δὲ τούτοις εἴπερ μὴ ἕκαστον τῶν μορίων ψυχὴν ἔχει, ἐ μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ ὁ λόγος τῆς μίξεως, τί ἐστιν ὃ φθείρεται τῆς ψυχῆς ἀπολιπούσης;

ʾιΟτι μὲν οὖν οὔθ' ἁρμονίαν οἷόν τ' εἶναι τὴν ψυχὴν οὔτε κύκλῳ περιφέρεσθαι, δῆλον ἐκ τῶν ἐρημένων. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.

Εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἄν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, ἐς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας· φαμὲν
408b γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαί τε καὶ ασθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἠηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον. ἐ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις ἐσί, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαί τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργί-ζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἤ τι τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι,

Cazul lui Empedocle

Această obiecție i-ar putea fi adusă și lui Empedocle[150], căci el spune că fiecare dintre aceste părți ale corpului reprezintă o anumită proporție: să fie oare sufletul această proporție sau altceva care apare la nivelul părților[151] ? Pe urmă, oare prietenia să fie cauza unui amestec întîmplător sau al unuia care respectă o proporție? Iar această *„prietenie“*[152] înseamnă proporție sau altceva, în afara proporției[153] ? Aceste <opinii> conțin, așadar, asemenea dificultăți[154]. Dar, dacă sufletul este altceva decît amestecul, de ce anume piere, simultan <cu pieirea> esenței cărnii, și esența altor părți ale viețuitorului[155] ? Pe lîngă acestea, dacă sufletul nu este proporția amestecului (de vreme ce <nici> fiecare dintre părți nu are suflet[156]), ce este ceea ce piere o dată cu desprinderea sufletului[157] ?

Concluzie: sufletul nu are mișcare locală

Este evident din cele spuse că este imposibil ca sufletul să fie asemeni unei armonii sau să realizeze o mișcare circulară[158]. Dar, precum am spus[159], el se poate mișca prin accident și chiar se poate mișca pe sine în măsura în care se mișcă în <corpul> în care se află, întrucît acesta este pus în mișcare de către suflet. Dar el nu posedă deloc mișcarea locală.

Doar compusul acționează

408b Întrebarea dacă sufletul se mișcă ar avea mai mult sens dacă ar fi luate în considerare următoarele aspecte. Căci noi spunem că sufletul se întristează și se bucură, resimte curajul și teama, pe urmă că se înfurie, că simte și gîndește. Iar toate acestea par a fi niște mișcări, și de aici s-ar putea crea impresia că el se mișcă, deși acest lucru nu este necesar. Căci, dacă mai ales întristarea, bucuria sau gîndirea ar fi niște mișcări, iar fiecare dintre ele ar fi mișcate, iar mișcarea este produsă de suflet (de pildă, furia și teama s-ar mobiliza datorită inimii, gîndirea – prin mișcarea aceluiași <organ> sau a altuia[160]), ar însemna

τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστι λόγος), τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ ὀκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδί, ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς ἀσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀσθητηρίων συμβαίνει· ἐ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.

Ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι τὴν ψυχήν, φανερὸν ἐκ τούτων· ἐ δ' ὅλως μὴ κινεῖται, δῆλον ὡς οὐδ' ὑφ' ἑαυτῆς. πολὺ δὲ τῶν ἐρημένων ἀλογώτατον τὸ λέγειν ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν κινοῦνθ' ἑαυτόν· ὑπάρχει γὰρ αὐτοῖς ἀδύνατα πρῶτα μὲν τὰ

atunci că, dintre aceste mișcări determinate, unele sînt deplasări, iar altele alterări <ale unor organe>. Dar calitatea și modul <acestor mișcări> fac obiectul altei discuții[161]. Însă a spune că sufletul se înfurie este ca și cum cineva ar susține că sufletul țese sau construiește. Ar fi mai bine să se spună că nu sufletul resimte mila, învață sau gîndește, ci mai degrabă omul prin intermediul sufletului[162]. Aceasta nu înseamnă că în el există mișcare, ci <înseamnă că mișcarea> ajunge uneori pînă la el, alteori pornește de la el: de pildă, senzația pornește dinspre anumite <obiecte către suflet>, pe cînd reamintirea[163] pleacă de la suflet către mișcările sau resturile[164] aflate în organele de simț.

Autonomia intelectului

Însă intelectul pare a se ivi <în om> ca o substanță[165] și pare a fi nepieritor. El s-ar putea distruge mai cu seamă datorită slăbiciunii bătrîneții, dar, de fapt, acest lucru se petrece la fel ca și cu organele de simț[166]. Căci, dacă un bătrîn ar primi un ochi bun, el ar vedea ca un tînăr, astfel încît bătrînețea nu înseamnă o afectare a sufletului, ci a celui în care el se află, așa cum se petrece la beție și la boală. Iar gîndirea, ca și contemplarea, decade cînd <un organ> interior s-a corupt, deși <intelectul> este neafectabil. Gîndirea discursivă[167], iubirea sau ura nu sînt afectări ale lui, ci ale <corpului> care îl deține, în măsura în care îl deține[168]. De aceea, cînd corpul piere, <intelectul> nici nu își mai amintește[169], nici nu mai iubește, pentru că acestea nu erau ale lui, ci ale compusului care a pierit, pe cînd intelectul este ceva mai divin și este neafectat[170].

Sufletul, număr automotor: [Xenocrate]

Este așadar evident din acestea că sufletul nu se mișcă: dacă el în general nu se mișcă, este evident că nici pe sine însuși nu se mișcă. Dar, dintre cele enunțate, de departe cea mai lipsită de sens este afirmația că sufletul ar fi un număr care se mișcă pe sine[171]. Cei care susțin acestea parvin la primele

ἐκ τοῦ κινεῖσθαι συμβαίνοντα, ἴδια δ' ἐκ τοῦ λέγειν αὐτὴν ἀριθμόν. πῶς γὰρ χρὴ νοῆσαι
409a μονάδα κινουμένην, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ πῶς, ἀμερῆ καὶ ἀδιάφορον οὖσαν; ᾗ γάρ ἐστι κινητικὴ καὶ κινητή, διαφέρειν δεῖ. ἔτι δ' ἐπεί φασι κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται· ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα, ὁ δ' ἀριθμὸς τῆς ψυχῆς ἤδη πού ἐστι καὶ θέσιν ἔχει. ἔτι δ' ἀριθμοῦ μὲν ἐὰν ἀφέλῃ τις ἀριθμὸν ἢ μονάδα, λείπεται ἄλλος ἀριθμός· τὰ δὲ φυτὰ καὶ τῶν ζῴων πολλὰ διαιρούμενα ζῇ καὶ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχειν τῷ εἴδει.

Δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά· καὶ γὰρ ἐκ τῶν Δημοκρίτου σφαιρίων ἐὰν γένωνται στιγμαί, μόνον δὲ μένῃ τὸ ποσόν, ἔσται [τι] ἐν αὐτῷ τὸ μὲν κινοῦν τὸ δὲ κινούμενον, ὥσπερ ἐν τῷ συνεχεῖ· οὐ γὰρ διὰ τὸ μεγέθει διαφέρειν ἢ μικρότητι συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἀλλ' ὅτι ποσόν· διὸ ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ κινῆσον τὰς μονάδας. ἐ δ' ἐν τῷ ζῴῳ τὸ κινοῦν ἡ ψυχή, καὶ ἐν τῷ ἀριθμῷ, ὥστε οὐ τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ κινοῦν μόνον. ἐνδέχεται δὲ δὴ πῶς μονάδα ταύτην εἶναι; δεῖ γὰρ ὑπάρχειν τινὰ αὐτῇ διαφορὰν πρὸς τὰς ἄλλας, στιγμῆς δὲ μοναδικῆς τίς ἂν εἴη διαφορὰ πλὴν θέσις; ἐ μὲν οὖν ἐσὶν ἕτεραι αἱ ἐν τῷ σώματι μονάδες καὶ αἱ στιγμαί, ἐν τῷ αὐτῷ ἔσονται αἱ μονάδες· καθέξει γὰρ [ἑκάστη] χώραν στιγμῆς. καίτοι τί κωλύει ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, ἐ δύο, καὶ

imposibilități atît din consecințele <ideii că sufletul> se 409a mișcă, cît și din cele proprii faptului de a spune că el este un număr. Căci cum ar trebui să gîndim că o unitate se află în mișcare, și datorită cui și în ce fel, deși ea este fără părți și nediferențiată[172]? Căci ea ar trebui să se diferențieze, dacă este mișcătoare și mișcată. Pe urmă, ei spun că o linie în mișcare generează o suprafață, un punct <în mișcare generează> o linie. Dar mișcările unor unități vor fi, atunci, niște linii, pentru că un punct este o unitate care deține o poziție. Atunci și numărul sufletului ar avea un loc și o poziție[173]. Pe urmă, dacă dintr-un număr ar fi scăzut un alt număr sau o unitate, ar rămîne atunci un număr diferit, în timp ce numeroase plante și animale secționate continuă să trăiască și s-ar părea că au același suflet în sens specific[174].

Argumente contra lui [Xenocrate]

S-ar părea atunci că nu este nici o deosebire între a numi <sufletele> unități sau corpuscule[175], căci dacă <atomii> sferici ai lui Democrit s-ar reduce la niște puncte, dar s-ar păstra cantitatea lor, în ele s-ar ivi pe de o parte mișcătorul și pe de altă parte mișcatul, ca și în cazul unui continuu, pentru că diferențierea pomenită nu are loc datorită mărimii sau micimii, ci datorită cantității[176]. De aceea, ar trebui să existe un motor al acestor unități <ale sufletului>. Dar, dacă într-un viețuitor mișcătorul este sufletul, așa va fi și într-un număr, astfel încît sufletul nu va fi mișcător și mișcat, ci va fi doar mișcător. Însă cum de ar putea fi el, atunci, o unitate? Căci el ar trebui să se deosebească prin ceva de celelalte <unități>, însă ce deosebire are o unitate punctuală, în afară de poziția lui[177]? Așadar, dacă unitățile, adică punctele din corp ar fi diferite <de cele din suflet>, atunci atît unitățile <sufletului cît și cele ale corpului> vor fi în același loc, iar unitatea va ocupa locul punctului. Dar ce mai împiedică existența în același loc a infinit de multe <puncte>, dacă ele deja sînt două[178]?

ἄπειρα; ὧν γὰρ ὁ τόπος ἀδιαίρετος, καὶ αὐτά. ἐ δ' αἱ ἐν τῷ σώματι στιγμαὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τῆς ψυχῆς, ἢ ἐ ὁ τῶν ἐν τῷ σώματι στιγμῶν ἀριθμὸς ἡ ψυχή, διὰ τί οὐ πάντα ψυχὴν ἔχουσι τὰ σώματα; στιγμαὶ γὰρ ἐν ἅπασι δοκοῦσιν εἶναι καὶ ἄπειροι. ἔτι δὲ πῶς οἷόν τε χωρίζεσθαι τὰς στιγμὰς καὶ ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων, εἴ γε μὴ διαιροῦνται αἱ γραμμαὶ ἐς στιγμάς;

ε.

Συμβαίνει δέ, καθάπερ εἴπομεν, τῇ μὲν ταὐτὸ λέγειν τοῖς σῶμά τι λεπτομερὲς αὐτὴν τιθεῖσι, τῇ δ', ὥσπερ Δημόκριτος κινεῖσθαί φησιν ὑπὸ
409b τῆς ψυχῆς, ἴδιον τὸ ἄτοπον. εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι, ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, ἐ σῶμά τι ἡ ψυχή· τοῖς δ' ἀριθμὸν λέγουσιν, ἐν τῇ μιᾷ στιγμῇ πολλὰς στιγμάς, καὶ πᾶν σῶμα ψυχὴν ἔχειν, ἐ μὴ διαφέρων τις ἀριθμὸς ἐγγί-νεται καὶ ἄλλος τις τῶν ὑπαρχουσῶν ἐν τῷ σώματι στιγμῶν· συμβαίνει τε κινεῖσθαι τὸ ζῷον ὑπὸ τοῦ ἀριθμοῦ, καθάπερ καὶ Δημόκριτον αὐτὸ ἔφαμεν κινεῖν· τί γὰρ διαφέρει σφαίρας λέγειν μικρὰς ἢ μονάδας μεγάλας, ἢ ὅλως μονάδας φερομένας; ἀμφοτέρως γὰρ ἀναγκαῖον κινεῖν τὸ ζῷον τῷ κινεῖσθαι ταύτας.

Τοῖς δὴ συμπλέξασιν ἐς τὸ αὐτὸ κίνησιν καὶ ἀριθμὸν ταῦτά τε συμβαίνει καὶ πολλὰ ἕτερα τοιαῦτα· οὐ γὰρ μόνον ὁρισμὸν ψυχῆς ἀδύνατον

Căci și lucrurile al căror loc este indivizibil sînt indivizibile. Iar dacă punctele existente în corp reprezintă numărul sufletului, sau dacă numărul punctelor din corp este sufletul, atunci de ce nu au suflet toate corpurile? Căci s-ar părea că în toate există puncte, și încă infinite[179]. Apoi, cum ar fi posibilă desprinderea punctelor de corpuri, dacă liniile nu se divid în puncte[180]?

V.

Noi argumente contra lui [Xenocrate]

Precum am spus, pe de o parte, <Xenocrate> ajunge să reia <ideea că sufletul> ar fi un corp subtil[181], iar pe de altă parte, să <enunțe> o ciudățenie proprie[182], asemeni spusei lui Democrit că <sufletul> este mișcat de
409b suflet. Căci, dacă sufletul se află în tot corpul dotat cu sensibilitate <și> dacă el este un anume corp, atunci ar fi necesară existența în același <loc> a două corpuri. Dar pentru cei care susțin că el este un număr, ar fi necesară existența mai multor puncte în unul singur, și prezența sufletului în orice corp, de nu cumva ar apărea <în viețuitor> un număr diferit, și anume deosebit de punctele existente în corpuri. Atunci rezultă că viețuitorul este pus în mișcare datorită numărului, așa cum spuneam că îl face să se miște și Democrit. Ce deosebire mai există atunci între a spune „mici sfere" sau „unități mari", sau, în general, „unități care se mișcă"? Fiindcă, în ambele cazuri, mișcarea viețuitorului trebuie să aibă drept cauză mișcarea acestora[183].

Sufletul nu este un număr

<Așadar,> cei care compun în același lucru mișcarea și numărul ajung la aceste <consecințe> și la multe altele de același fel. Nu numai că definiția sufletului devine

τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ καὶ συμβεβηκός. δῆλον δ' εἴ τις ἐπιχειρήσειεν ἐκ τοῦ λόγου τούτου τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς ἀποδιδόναι, οἷον λογισμούς, ἀσθήσεις, ἡδονάς, λύπας, ὅσα ἄλλα τοιαυτα· ὥσπερ γαὸ εἴπομεν πρότερον, οὐδὲ μαντεύσασθαι ῥᾴδιον ἐξ αὐτῶν.

Τριῶν δὲ τρόπων παραδεδομένων καθ' οὓς ὁρίζονται τὴν ψυχήν, οἱ μὲν τὸ κινητικώτατον ἀπεφήναντο τῷ κινεῖν ἑαυτό, οἱ δὲ σῶμα τὸ λεπτομερέστατον ἢ τὸ ἀσωματώτατον τῶν ἄλλων. ταῦτα δὲ τίνας ἀπορίας τε καὶ ὑπεναντιώσεις ἔχει, διεληλύθαμεν σχεδόν· λείπεται δ' ἐπισκέψασθαι πῶς λέγεται τὸ ἐκ τῶν στοιχείων αὐτὴν εἶναι.

Λέγουσι μὲν γάρ, ἵν' ἀσθάνηταί τε τῶν ὄντων καὶ ἕκαστον γνωρίζῃ· ἀναγκαῖον δὲ συμβαίνειν πολλὰ καὶ ἀδύνατα τῷ λόγῳ. τίθενται γαὸ γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν ἐ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες. οὐκ ἔστι δὲ μόνα ταῦτα, πολλὰ δὲ καὶ ἕτερα, μᾶλλον δ' ἴσως ἄπειρα τὸν ἀριθμὸν τὰ ἐκ τούτων. ἐξ ὧν μὲν οὖν ἐστιν ἕκαστον τούτων, ἔστω γινώσκειν τὴν ψυχὴν καὶ ἀσθάνεσθαι· ἀλλὰ τὸ σύνολον τίνι γνωριεῖ ἢ ἀσθήσεται, οἷον τί θεὸς ἢ ἄνθρωπος ἢ σαὸξ ἢ

410a ὀστοῦν; ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν συνθέτων· οὐ γαὸ ὁπωσοῦν ἔχοντα τὰ στοιχεῖα τούτων ἕκαστον, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ καὶ συνθέσει, καθάπερ φησὶ καὶ ἰΕμπεδοκλῆς τὸ ὀστοῦν· ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐ ν εὐστέρνοις χοάνοισιν τὼ δύο τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε νήστιδος αἴγλης, τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο. οὐδὲν οὖν ὄφελος ἐνεῖναι

astfel imposibilă, dar și proprietățile <sale>[184]. Faptul este evident pentru cine ar încerca să indice prin această definiție afectele și operațiile[185] sufletului, de pildă raționamentele, senzațiile, plăcerile, tristețile și atîtea altele de același fel. Așa cum am spus mai înainte[186], nu ar fi ușor nici măcar să le ghicim pornind de la asemenea <criterii>.

Un nou criteriu: elementul

Există, așadar[187], trei moduri tradiționale potrivit cărora a fost definit sufletul, unii au spus că el este mai cu seamă cel care pune în mișcare, pentru că el se mișcă pe sine însuși[188], alții că el este corpul cel mai subtil[189] sau că este cel mai necorporal dintre <toate> celelalte[190]. Am cam lămurit care sînt dificultățile și contradicțiile acestor teorii. Rămîne de cercetat în ce sens[191] se spune că el este constituit din elemente.

Sufletul-element: 1. nu cunoaște individualul

Ei susțin aceasta pentru ca <sufletul> să simtă realitățile și să le cunoască pe fiecare; dar astfel ei ajung, în mod necesar, la multe lucruri imposibile rațional. Căci ei presupun cunoașterea asemănătorului prin asemănător[192], ca și cum ar presupune că sufletul se identifică cu obiectele. Dar <în realitate[193]> nu există doar <elementele>, ci și multe altele, mai degrabă unele indefinite numeric, adică cele care rezultă din aceste <elemente[194]>. Să presupunem, așadar, că sufletul cunoaște și simte <elementele> din care este alcătuit fiecare dintre aceste lucruri. Dar cum va ajunge el să cunoască sau să simtă un anumit întreg, de pildă ce este un anumit zeu, sau un om, sau carnea, sau osul? Și tot așa despre fiecare dintre cele compuse, căci elementele nu le alcătuiesc oricum pe fiecare dintre acestea, ci după o anumită rațiune și o anumită compoziție, cum spune și Empedocle despre os: *„pămîntul a primit în adîncurile pieptului său roditor două din cele opt părți de la strălucitoarea Nestis*[195], *iar patru de la Hephaistos, și astfel s-au născut albele oase*“[196]. Deci, prezența

τὰ στοιχεῖα ἐν τῇ ψυχῇ, ἐ μὴ καὶ οἱ λόγοι ἐνέσονται καὶ ἡ σύνθεσις· γνωριεῖ γὰρ ἕκαστον τὸ ὅμοιον, τὸ δ' ὀστοῦν ἢ τὸν ἄνθρωπον οὐθέν, ἐ μὴ καὶ ταῦτ' ἐνέσται. τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον, οὐθὲν δεῖ λέγειν· τίς γὰρ ἂν ἀπορήσειεν ἐ ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ λίθος ἢ ἄνθρωπος; ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ μὴ ἀγαθόν· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων.

Ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος (σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καί τινα ἄλλην τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν) πότερον ἐξ ἁπάντων ἔσται ἡ ψυχὴ ἢ οὔ; ἀλλ' οὐ δοκεῖ κοινὰ πάντων εἶναι στοιχεῖα. ἆρ' οὖν ὅσα τῶν οὐσιῶν, ἐκ τούτων μόνον; πῶς οὖν γινώσκει καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον; ἢ φήσουσιν ἑκάστου γένους εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ἰδίας, ἐξ ὧν τὴν ψυχὴν συνεστάναι; ἔσται ἄρα ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ οὐσία. ἀλλ' ἀδύνατον ἐκ τῶν τοῦ ποσοῦ στοιχείων οὐσίαν εἶναι καὶ μὴ ποσόν. τοῖς δὴ λέγουσιν ἐκ πάντων ταῦτά τε καὶ τοιαῦθ' ἕτερα συμβαίνει.

Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ φάναι μὲν ἀπαθὲς εἶναι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καὶ γινώσκειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον· τὸ δ' αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι τιθέασιν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ γινώσκειν. πολλὰς δ' ἀπορίας καὶ δυσχερείας ἔχοντος τοῦ λέγειν, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ὡς τοῖς σωματικοῖς στοιχείοις ἕκαστα γνωρίζεται, καί, πρός, τῷ ὁμοίῳ, μαρτυρεῖ τὸ νῦν λεχθέν· ὅσα γάρ

elementelor în suflet este inutilă, dacă ele nu conțin și anumite proporții și o combinație. Căci fiecare <element> și-ar recunoaște atunci asemănătorul, dar nu osul sau omul, de nu vor fi și acestea prezente în suflet. Or, nu mai este nevoie să spunem că acest lucru este imposibil. Cine oare s-ar întreba dacă există în suflet piatra sau omul? La fel stau lucrurile și cu binele și cu ceea ce nu este binele, precum și cu altele[197].

Apoi, deoarece ființa are mai multe semnificații[198], pentru că ea semnifică individualul, cantitatea, calitatea sau oricare dintre celelalte categorii care au fost deja distinse[199], oare sufletul constă din toate sau nu? Dar nu s-ar părea că elementele sînt comune tuturor <categoriilor>. Oare <sufletul se compune> atunci doar din acele <elemente> care aparțin substanțelor? Dar cum le va cunoaște el pe fiecare dintre celelalte? Sau se va spune că fiecare gen își are elementele și principiile proprii din care este alcătuit sufletul? Atunci el va fi cantitate, calitate și substanță. Dar <sufletul> nu poate fi o substanță alcătuită din elementele cantității, fără ca el să fie o cantitate[200]. Așadar, cei care susțin că <sufletul> este alcătuit din toate <elementele> întîmpină atît aceste <dificultăți>, cît și altele de același fel[201].

2. nu cunoaște categoriile

Pe urmă, este ciudat să se spună că asemănătorul nu este afectat de asemănător, dar, pe de altă parte, că asemănătorul este atît simțit, cît și cunoscut prin asemănător[202]. Căci ei susțin că senzația înseamnă a fi afectat cu ceva și mișcat, și la fel și gîndirea și cunoașterea. Există însă multe dificultăți și inconveniente în a spune, precum Empedocle[203], că fiecare lucru este cunoscut prin intermediul elementelor corporale și în raport cu asemănătorul. Drept dovadă stă ceea ce vom spune acum[204]: căci tot ceea ce ține doar de pămînt în corpurile

3. nu are senzație

ἐστιν ἐν τοῖς τῶν ζῴων σώμασιν ἁπλῶς γῆς, οἷον 410b ὀστᾶ νεῦρα τρίχες, οὐθενὸς αἰσθάνεσθαι δοκεῖ, ὥστ' οὐδὲ τῶν ὁμοίων· καίτοι προσῆκεν.

Ἔτι δ' ἑκάστῃ τῶν ἀρχῶν ἄγνοια πλείων ἢ σύνεσις ὑπάρξει· γνώσεται μὲν γὰρ ἓν ἑκάστη, πολλὰ δ' ἀγνοήσει· πάντα γὰρ τἆλλα. συμβαίνει δ' Ἐμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν· μόνος γὰρ τῶν στοιχείων ἓν οὐ γνωριεῖ, τὸ νεῖκος, τὰ δὲ θνητὰ πάντα· ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον.

Ὅλως τε διὰ τίν' αἰτίαν οὐχ ἅπαντα ψυχὴν ἔχει τὰ ὄντα, ἐπειδὴ πᾶν ἤτοι στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείου ἑνὸς ἢ πλειόνων ἢ πάντων; ἀναγκαῖον γάρ ἐστιν ἕν τι γινώσκειν ἢ τινὰ ἢ πάντα.

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἑνοποιοῦν αὐτά· ὕλῃ γὰρ ἔοικε τά γε στοιχεῖα, κυριώτατον δ' ἐκεῖνο τὸ συνέχον, ὅ τί ποτ' ἐστίν· τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὔλογον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν, τὰ δὲ στοιχεῖά φασι πρῶτα τῶν ὄντων εἶναι.

Πάντες δὲ καὶ οἱ διὰ τὸ γνωρίζειν καὶ αἰσθάνεσθαι τὰ ὄντα τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων λέγοντες αὐτήν, καὶ οἱ τὸ κινητικώτατον, οὐ περὶ πάσης λέγουσι ψυχῆς. οὔτε γὰρ τὰ αἰσθανόμενα πάντα κινητικά (φαίνεται γὰρ εἶναί τινα μόνιμα τῶν ζῴων κατὰ τόπον· καίτοι δοκεῖ γε ταύτην μόνην τῶν κινήσεων κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον)· ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσιν. φαί-

viețuitoarelor, de pildă oasele, tendoanele, părul, nu 410b pare să aibă vreo senzație, astfel încît ele nu le simt nici pe cele asemănătoare, chiar dacă așa s-ar fi cuvenit[205].

Apoi, fiecare dintre principii va avea mai multă ignoranță decît înțelegere, căci fiecare va cunoaște un singur lucru, dar va ignora multe, adică pe toate celelalte. Înseamnă că, pentru Empedocle, zeul[206] este și cel mai lipsit de cunoaștere, căci doar lui îi va lipsi cunoașterea unuia dintre elemente, și anume ura[207], pe cînd cele pieritoare le vor cunoaște pe toate, căci fiecare dintre ele este alcătuit din toate <elementele>.

4. conduce la ignoranță

Pe urmă[208], care este, în general, motivul pentru care nu toate ființele au suflet, dacă toate fie sînt un element, fie sînt alcătuite dintr-un element, fie din mai multe, fie din toate? Căci <fiecare> trebuie să cunoască fie un singur <element>, fie pe unele, fie pe toate.

5. conduce la panpsihism

S-ar mai putea însă ridica întrebarea[209]: cine le unifică, de fapt, pe acestea? Căci elementele par să aibă rolul materiei, însă cel mai de seamă este acela, oricare ar fi el de fapt, care le reunește. Totuși, nu poate exista ceva mai puternic ca sufletul și care să îl stăpînească, și este încă mai cu neputință să existe <ceva mai puternic> ca intelectul. Căci, pe bună dreptate, el este cel născut mai întîi și stăpîn natural, chiar dacă unii spun că elementele sînt cele dintîi dintre realități.

6. pretinde un nou principiu unificator

Dar nici cei care spun că sufletul este alcătuit din elemente fiindcă el cunoaște și simte realitățile, nici cei care <susțin că el este> cel mai mobil, nu se referă la orice fel de suflet. Căci nu toate cele care au sensibilitate au și mișcare, pentru că s-ar părea că unele dintre viețuitoare sînt imobile după loc[210], chiar dacă s-ar părea că, dintre mișcări, sufletul oferă viețuitorului doar deplasarea. Același lucru se petrece și cu cei ce alcătuiesc din elemente intelectul și sensibilitatea,

7. nu se referă la orice suflet

νεται γὰρ τά τε φυτὰ ζῆν οὐ μετέχοντα [φορᾶς οὐδ'] αἰσθήσεως, καὶ τῶν ζῴων τὰ πολλὰ διάνοιαν οὐκ ἔχειν. εἰ δέ τις καὶ ταῦτα παραχωρήσειε καὶ θείη τὸν νοῦν μέρος τι τῆς ψυχῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδ' ἂν οὕτω λέγοιεν καθόλου περὶ πάσης ψυχῆς οὐδὲ περὶ ὅλης οὐδεμιᾶς.

Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, οὐχ οἷόν τε δὲ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν οὐδὲ τῶν ζῴων ἐνίοις, εἴπερ μὴ πάντα ἀναπνέουσιν· τοῦτο δὲ λέληθε τοὺς οὕτως ὑπειληφότας.

(εἰ δὲ δεῖ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖν, οὐθὲν δεῖ ἐξ ἁπάντων· ἱκανὸν γὰρ θάτερον μέρος τῆς ἐναντιώσεως ἑαυτό τε κρίνειν καὶ τὸ ἀντικείμενον. καὶ γὰρ τῷ εὐθεῖ καὶ αὐτὸ καὶ τὸ καμπύλον γινώσκομεν· κριτὴς γὰρ ἀμφοῖν ὁ κανών, τὸ δὲ καμπύλον οὔθ' ἑαυτοῦ οὔτε τοῦ εὐθέος).

Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δή τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. τοῦτο δ' ἔχει τινὰς ἀπορίας· διὰ τίνα γὰρ αἰτίαν ἐν μὲν τῷ ἀέρι ἢ τῷ πυρὶ οὖσα ἡ ψυχὴ οὐ ποιεῖ ζῷον, ἐν δὲ τοῖς μικτοῖς, καὶ ταῦτα βελτίων ἐν τούτοις εἶναι δοκοῦσα; (ἐπιζητήσειε δ' ἄν τις καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἡ ἐν τῷ ἀέρι ψυχὴ τῆς ἐν τοῖς ζῴοις βελτίων ἐστὶ καὶ ἀθανατωτέρα). συμβαίνει δ' ἀμφοτέρως ἄτοπον καὶ παράλογον· καὶ γὰρ τὸ λέγειν ζῷον τὸ πῦρ ἢ τὸν ἀέρα τῶν παραλογωτέρων ἐστί, καὶ τὸ μὴ λέγειν ζῷα ψυχῆς

căci s-ar părea că plantele trăiesc fără a lua parte la deplasare sau la senzație, iar dintre viețuitoare, cele mai multe nu au gîndire. Chiar dacă cineva ar concede asupra acestor aspecte și ar presupune că intelectul este o parte a sufletului[211], și tot așa în cazul sensibilității, tot nu s-ar referi în general la orice fel de suflet[212] și nici la întregul suflet[213].

Corolar: orfismul

De același <neajuns> este afectată și doctrina așa-numitelor poeme orfice[214], căci ele spun că sufletul, fiind purtat de vînturi, intră din univers prin respirație <în corp[215]>. Dar acest lucru nu se poate petrece în cazul plantelor și al unor animale, pentru că nu toate respiră[216], ceea ce au omis susținătorii acestor idei.

8. nu are nevoie de toate elementele

Apoi, dacă sufletul ar trebui alcătuit din elemente, totuși el nu ar trebui <alcătuit> din toate, pentru că este suficientă una dintre părțile unei contrarietăți pentru a putea judeca atît despre ea, cît și despre cea contrarie. Căci prin linia dreaptă noi o putem cunoaște atît pe aceasta cît și linia curbă. Regula este decisivă pentru ambele, însă linia curbă <nu are valoare de regulă> nici pentru sine, nici pentru cea dreaptă[217].

Thales și panpsihismul

Unii au mai spus și că <sufletul> este amestecat în tot universul, și poate că de aici și Thales era de părere că toate sînt pline de zei[218]. Acest lucru conține însă anumite dificultăți. Căci de ce sufletul din aer sau din foc nu produce un viețuitor, ci <îl produce sufletul existent> în amestecuri, iar <viețuitorul> pare a fi mai bine realizat în ele? S-ar mai putea întreba cineva: de ce sufletul din aer este mai bun și mai apropiat de nemurire decît cel aflat în viețuitoare? În ambele cazuri se întîmplă însă ceva fără sens și nerațional. Pentru că a spune că focul sau aerul este un viețuitor face parte dintre lucrurile neraționale[219], iar a nu spune că sînt viețuitoare cele

ἐνούσης ἄτοπον. ὑπολαβεῖν δ' ἐοίκασιν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τούτοις ὅτι τὸ ὅλον τοῖς μορίοις ὁμοειδές· ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοειδῆ τοῖς μορίοις εἶναι, ἐ τῷ ἀπολαμβάνεσθαί τι τοῦ περιέχοντος ἐν τοῖς ζῴοις ἔμψυχα τὰ ζῷα γίνεται. ἐ δ' ὁ μὲν ἀὴρ διασπώμενος ὁμοειδής, ἡ δὲ ψυχὴ ἀνομοιομερής, τὸ μέν τι αὐτῆς ὑπάρξει δῆλον ὅτι, τὸ δ' οὐχ ὑπάρξει. ἀναγκαῖον οὖν αὐτὴν ἢ ὁμοιομερῆ εἶναι ἢ μὴ ἐνυπάρχειν ἐν ὁτῳοῦν μορίῳ τοῦ παντός.

Φανερὸν οὖν ἐκ τῶν ἐρημένων ὡς οὔτε τὸ γινώσκειν ὑπάρχει τῇ ψυχῇ διὰ τὸ ἐκ τῶν στοιχείων εἶναι, οὔτε τὸ κινεῖσθαι αὐτὴν καλῶς οὐδ' ἀληθῶς λέγεται. ἐπεὶ δὲ τὸ γινώσκειν τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ τὸ ἀσθάνεσθαί τε καὶ τὸ δοξάζειν, ἔτι δὲ τὸ ἐπιθυμεῖν καὶ βούλεσθαι καὶ ὅλως αἱ ὀρέξεις, γίνεται δὲ καὶ ἡ κατὰ τόπον κίνησις τοῖς ζῴοις ὑπὸ τῆς ψυχῆς, ἔτι δ' αὔξη τε καὶ ἀκμὴ καὶ
411b φθίσις, πότερον ὅλῃ τῇ ψυχῇ τούτων ἕκαστον ὑπάρχει, καὶ πάσῃ νοοῦμέν τε καὶ ἀσθανόμεθα καὶ κινούμεθα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ποιοῦμέν τε καὶ πάσχομεν, ἢ μορίοις ἑτέροις ἕτερα; καὶ τὸ ζῆν δὴ πότερον ἔν τινι τούτων ἐστὶν ἑνὶ ἢ καὶ ἐν πλείοσιν ἢ πᾶσιν, ἢ καὶ ἄλλο τι αἴτιον;

Λέγουσι δή τινες μεριστὴν αὐτήν, καὶ ἄλλῳ μὲν νοεῖν ἄλλῳ δὲ ἐπιθυμεῖν. τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχήν, ἐ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. ἐ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν

înzestrate cu suflet este fără sens. Părea însă că presupoziția existenței sufletului în acestea provine din <ideea că> universul este omogen în părțile sale. Dar atunci cei care susțin acestea ar trebui să admită că și sufletul are părți omogene, dacă, <pentru ei,> viețuitoarele însuflețite se nasc prin faptul că este preluat în viețuitoare ceva din mediul înconjurător. Iar dacă aerul expirat este omogen, dar sufletul nu are părți asemănătoare, atunci este evident că o parte a <sufletului> se va afla în aer, pe cînd altă parte nu. Deci, sufletul trebuie sau să fie alcătuit din părți asemănătoare, sau să nu se afle în fiecare parte a universului[220].

Distribuția facultăților sufletului

Prin urmare, rezultă din cele spuse că nici cunoașterea nu aparține sufletului datorită faptului că el este compus din elemente, și nici faptul că acesta se mișcă nu este un enunț corect și adevărat[221]. Dar, dacă atît cunoașterea, cît și opinarea și sensibilitatea aparțin sufletului, pe urmă năzuința, deliberarea și în general dorințele, apoi dacă mișcarea locală este cauzată pentru viețuitoare de suflet, apoi creșterea, maturitatea și pieirea, oare fiecare dintre acestea aparține întregului suflet? Oare noi gîndim, simțim, sîntem mișcați și le realizăm pe fiecare dintre celelalte prin întregul suflet sau fiecare <operație revine> unor părți diferite? Iar viața se află, oare, în una dintre acestea, sau în mai multe, sau în toate, sau există o altă cauză <a ei>?

Sufletul este principiu unificator

Unii spun că <sufletul> este divizibil și că printr-o <parte> are loc gîndirea, iar prin alta dorința[222]. Dar ce mai ține sufletul laolaltă, dacă el este în mod natural divizibil? Desigur, nu corpul, căci dimpotrivă, s-ar părea că mai degrabă unifică sufletul decît corpul, pentru că el se distruge și se descompune cînd <sufletul> îl părăsește. Așadar, dacă ar mai fi altceva

ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστ' ἂν εἴη ψυχή. δεήσει δὲ πάλιν κἀκεῖνο ζητεῖν πότερον ἓν ἢ πολυμερές. ἐ μὲν γὰρ ἕν, διὰ τί οὐκ εὐθέως καὶ ἡ ψυχὴ ἕν; ἐ δὲ μεριστόν, πάλιν ὁ λόγος ζητήσει τί τὸ συνέχον ἐκεῖνο, καὶ οὕτω δὴ πρόεισιν ἐπὶ τὸ ἄπειρον.

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ περὶ τῶν μορίων αὐτῆς, τίν' ἔχει δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ σώματι. ἐ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ πᾶν τὸ σῶμα συνέχει, προσήκει καὶ τῶν μορίων ἕκαστον συνέχειν τι τοῦ σώματος. τοῦτο δ' ἔοικεν ἀδυνάτῳ· ποῖον γὰρ μόριον ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει, χαλεπὸν καὶ πλάσαι. φαίνεται δὲ καὶ τὰ φυτὰ διαιρούμενα ζῆν καὶ τῶν ζῴων ἔνια τῶν ἐντόμων, ὡς τὴν αὐτὴν ἔχοντα ψυχὴν τῷ εἴδει, ἐ καὶ μὴ ἀριθμῷ· ἑκάτερον γὰρ τῶν μορίων αἴσθησιν ἔχει καὶ κινεῖται κατὰ τόπον ἐπί τινα χρόνον. ἐ δὲ μὴ διατελοῦσιν, οὐθὲν ἄτοπον· ὄργανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὥστε σῴζειν τὴν φύσιν. ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἐν ἑκατέρῳ τῶν μορίων ἅπαντ' ἐνυπάρχει τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, καὶ ὁμοειδῆ ἐστιν ἀλλήλοις καὶ τῇ ὅλῃ, ἀλλήλοις μὲν ὡς οὐ χωριστὰ ὄντα, τῇ δ' ὅλῃ ψυχῇ ὡς οὐ διαιρετῇ οὔσῃ. ἔοικε δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ἀρχὴ ψυχή τις εἶναι· μόνης γὰρ ταύτης κοινωνεῖ καὶ ζῷα καὶ φυτά, καὶ αὕτη μὲν χωρίζεται τῆς αἰσθητικῆς ἀρχῆς, αἴσθησιν δ' οὐθὲν ἄνευ ταύτης ἔχει.

care i-ar da unitate, atunci acesta ar fi mai cu seamă sufletul. Dar ar trebui să ne întrebăm iarăși dacă acesta este unul sau are mai multe părți. Căci, dacă este unul, de ce nu ar fi și sufletul întru totul unul? Dacă este divizibil, rațiunea va trebui să cerceteze ce anume îi dă unitate, și s-ar înainta astfel la infinit.

Părțile sufletului și părțile corpului

Ar putea însă cineva formula o întrebare și în privința părților acestuia, și anume ce putere are fiecare asupra corpului. Căci, dacă întreg sufletul unifică[223] întreg corpul, urmează că fiecare dintre părți unifică ceva din corp. Dar acest lucru pare cu neputință, căci este greu chiar și să ne imaginăm cum și cărei părți îi va da unitate intelectul[224]. Este evident că atît plantele, cît și, dintre vietăți, unele insecte trăiesc după ce au fost secționate, ca și cum ar avea același suflet în sens specific, iar nu în sens numeric. Căci fiecare dintre părți are senzație și posedă o vreme o mișcare locală. Iar dacă ele nu supraviețuiesc, nu este nimic ciudat, pentru că ele nu mai au organe prin care să își păstreze starea naturală[225]. Însă toate părțile sufletului sînt nu mai puțin prezente în fiecare parte <a corpului> și sînt omogene una față de alta și față de întreg <sufletul>: una față de alta fiindcă nu sunt separabile, și față de întreg sufletul fiindcă el nu este[226] divizibil. S-ar părea că și în plante principiul este un anumit suflet, căci numai el este comun atît animalelor, cît și plantelor. Iar <sufletul> poate fi separat de principiul sensibilității, dar nici un <viețuitor> nu are senzație în lipsa acestuia.

ΒΙΒΛΙΟΝ Β

α.

412a Τὰ μὲν δὴ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἰρήσθω· πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μέν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

Οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.

CARTEA a II-a

I.

Sensurile substanței

412a Să lăsăm deoparte[227] cele transmise de înaintași despre suflet și să o luăm iarăși de la început, străduindu-ne să delimităm ce este sufletul și care ar fi cea mai generală definiție[228] cu privire la el. Noi spunem că substanța este un gen unitar al celor ce sînt[229], iar un <sens> al ei este materia, care în sine nu este un individual. Un altul este forma și specia, potrivit cu care se rostește individualul. Al treilea este cel <realizat> din acestea[230]. Materia este potență, iar specia este act (și acesta în două sensuri: ca o știință <posibilă> și ca exercițiul ei actual[231]).

Corpul natural viu

În cea mai mare măsură corpurile par să fie substanțe, iar dintre ele <mai ales> cele naturale[232]. Căci acestea sînt principiile celorlalte[233]. Dar, dintre corpurile naturale, unele au viață, altele nu au. Numim viață hrănirea prin sine, creșterea și descreșterea[234]. Astfel, întregul corp natural care ia parte la viață este substanță, în sens de substanță compusă. Deoarece și corpul este ceva anumit[235], fiindcă are viață, <înseamnă că> nu el ar fi sufletul. Corpul nu face parte dintre cele <rostite> despre subiect, ci mai degrabă el este ca subiect și materie[236].

᾿Αναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. (ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη, ἀλλὰ παντελῶς ἁπλᾶ, οἷον τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα, τὸ δὲ περικάρπιον καρποῦ· αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον· ἄμφω γὰρ ἕλκει τὴν τροφήν). ἐ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

Διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν ἐ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.

Καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως, νῦν δ' ἔστι πέλεκυς.

Primele trei definiții

Așadar, este necesar ca sufletul să fie substanță ca specie a corpului natural avînd în potență viața[237]. Iar substanța este act, așadar act al unui asemenea corp. Iar actul se spune în două feluri: ca știință <posibilă[238]> și ca exercițiul ei actual. Este astfel clar că <sufletul> este <act> în sensul științei <posibile>. Căci somnul și veghea sînt stări ale sufletului, iar veghea corespunde cu exercițiul actual al științei, pe cînd somnul cu faptul de a avea <știința>, dar fără a o pune în act. Știința <posibilă>, în ordinea devenirii, este primordială, în cazul aceluiași <individ>[239]. De aceea, sufletul este actul prim al corpului natural avînd ca potență viața[240]. Așa este cel care deține organe[241]. Organe sînt și părțile plantelor, dar cu totul simple, ca frunza care cuprinde învelișul fructului, sau ca învelișul care cuprinde fructul. Rădăcinile corespund gurii, căci amîndouă caută hrana. Dacă însă trebuie să spunem ceva general[242] despre întregul suflet, el ar fi actul prim al corpului natural dotat cu organe[243].

Unitatea dintre suflet și corp

Iar din acest motiv nu trebuie să cercetăm dacă sufletul și corpul sînt una, așa cum <nu cercetăm dacă> ceara <este una> cu amprenta <din ea>[244], și nici <nu cercetăm> în general materia fiecăruia și pe acela a cui materie este. Căci unul și ființa se spun în mai multe sensuri, <dintre care> cel mai important este actul[245].

Sufletul ca esență

Așadar, s-a arătat în sens universal ce este sufletul: substanță în sens de formă[246]. Aceasta înseamnă „ceea ce era pentru a fi“[247] pentru un anumit corp, așa cum corpul ar fi, dintre instrumente (de pildă, un topor[248]), cel natural. Căci „ceea ce era pentru a fi“ al toporului este esența[249] acestuia, și acesta este sufletul. Dacă însă acesta era separabil, nu mai era atunci un topor decît prin omonimie. Dar el,

οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδί, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

Θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν. ἐ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως), ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος. δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἡ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ ἀσθητικόν, ᾗ τοιοῦτον. ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. ὡς μὲν οὖν ἡ τμῆσις καὶ ἡ ὅρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορσις
413a ἐντελέχεια, ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχή· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον.

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, ἐ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. ἔτι δὲ ἄδηλον ἐ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ἢ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.

de fapt, este un topor. Căci sufletul nu este forma și „ceea ce era pentru a fi“ al unui anumit corp, ci al unui asemenea corp *natural*, care are în el însuși principiul mișcării și al stării.

Analogia sufletului cu vederea

Iar ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți. Dacă ochiul ar fi un viețuitor, sufletul ar fi vederea lui[250]. Aceasta este esența ochiului, adică <substanță> în sens de formă. Ochiul este materia vederii; dar, dacă această <vedere> lipsește, ochiul nu mai este <ochi> decît prin omonimie, ca și ochiul de piatră și cel desenat[251]. Iar ceea ce <s-a spus> despre părți trebuie reținut cu privire la întregul corp al viețuitorului. O parte se raportează la alta tot așa cum întreaga sensibilitate se raportează la întregul corp sensibil, al cui anume este[252]. Dar <corpul> care și-a pierdut sufletul nu este o ființă în potență astfel încît să fie vie, ci acela care are <suflet>. Căci sămînța și fructul sînt un asemenea corp în potență. Precum sînt tăietura <toporului> și faptul de a vedea <al ochiului>, tot
413a astfel și veghea este un act, pe cînd sufletul este ca văzul și ca potența organului. Corpul este o ființă în potență, dar așa cum ochiul este pupila și văzul, tot astfel viețuitorul este corpul și sufletul.

Părți separabile și neseparabile

Este clar atunci că nici sufletul nu se poate separa de corp și nici unele părți ale lui, dacă ar fi natural separabile. Căci în cazul unora, actul este al părților <corporale>. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sînt actele nici unui corp[253]. Apoi, nu este limpede dacă sufletul este actul corpului astfel sau dacă el este ca și corăbierul pentru corabie[254]. Așadar, sufletul să fie definit și schițat în aceste linii sumare.

β.

Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον, πειρατέον πάλιν οὕτω γ' ἐπελθεῖν περὶ αὐτῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. νῦν δ' ὥσπερ συμπεράσμαθ' οἱ λόγοι τῶν ὅρων ἐσίν· οἷον τί ἐστιν ὁ τετραγωνισμός; τὸ ἴσον ἑτερομήκει ὀρθογώνιον εἶναι ἰσόπλευρον. ὁ δὲ τοιοῦτος ὅρος λόγος τοῦ συμπεράσματος· ὁ δὲ λέγων ὅτι ἐστὶν ὁ τετραγωνισμὸς μέσης εὕρεσις τοῦ πράγματος λέγει τὸ αἴτιον.

Λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις.

Διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὑτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι' ἧς αὔξησίν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους· οὐ γὰρ ἄνω μὲν αὔξεται, κάτω δ' οὔ, ἀλλ' ὁμοίως ἐπ' ἄμφω καὶ πάντῃ, ὅσα ἀεὶ τρέφεταί τε καὶ ζῇ διὰ τέλους, ἕως ἂν δύνηται λαμβάνειν τροφήν. χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο

II.

Metoda de studiu și funcția definiției

Fiindcă evidența și ceea ce poate fi cunoscut rațional în mai mare măsură provin din cele ce sînt obscure, deși par mai manifeste[255], trebuie să ne străduim la rîndul nostru să reorientăm[256] astfel <cercetarea> despre suflet. Căci enunțul unei definiții nu trebuie să clarifice numai starea de fapt, așa cum fac cele mai multe dintre ele, ci trebuie să conțină și să evidențieze și cauza. De fapt, enunțurile definițiilor sînt ca[257] niște concluzii. De pildă, <la întrebarea> „ce este cvadratura ?“ <răspundem:> „egalitatea dintre un dreptunghi echilateral și unul oarecare“. Dar o asemenea definiție este formularea unei concluzii. Însă cel care spune despre cvadratură că ea este descoperirea unei medii proporționale, enunță cauza ei[258].

Facultățile sufletului și viața

Să spunem, așadar, păstrînd acest lucru ca principiu al cercetării, că deosebirea dintre însuflețit și neînsuflețit este viața. Deși <termenul de> „viață“ are mai multe accepții[259], chiar și prezența uneia dintre acestea <într-un subiect este suficientă> pentru ca noi să îl numim viu, de exemplu intelectul, sensibilitatea, mișcarea și repausul locale, sau mișcarea relativă la hrană, sau pieirea și creșterea[260].

Plantele și hrănirea

Din acest motiv, chiar și toate plantele[261] par să fie viețuitoare, căci s-ar părea că în ele se află o potență și un principiu de acest fel, datorită cărora ele dețin creșterea și descreșterea potrivit unor direcții contrare. Căci ele nu cresc în sus fără a crește și în jos, ci în ambele direcții în același fel și în toate sensurile[262], și ele se hrănesc și continuă[263] să trăiască pînă cînd își pot procura hrana. Această <facultate> poate fi dată separat de celelalte, însă celelalte nu pot

μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. φανερὸν δ' ἐπὶ τῶν φυομένων· οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς.

413b Τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν, ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. ἀσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή· ὥσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἁφῆς καὶ πάσης ἀσθήσεως, οὕτως ἡ ἁφὴ τῶν ἄλλων ἀσθήσεων (θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει), τὰ δὲ ζῷα πάντα φαίνεται τὴν ἁπτικὴν αἴσθησιν ἔχοντα· δι' ἣν δ' ἀτίαν ἑκάτερον τούτων συμβέβηκεν, ὕστερον ἐροῦμεν.

Νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον ἐρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν ἐρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, ἀσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ ἐ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει.

Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων, ὡς οὔσης τῆς ἐν αὐτοῖς ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων, οὕτως ὁρῶμεν καὶ περὶ ἑτέρας διαφορὰς τῆς ψυχῆς συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς διατεμνομένοις· καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον, ἐ δ' αἴσθησιν, καὶ

fi date în lipsa ei, în cazul ființelor muritoare[264]. Acest fapt este limpede în cazul plantelor, căci ele nu au vreo altă facultate a sufletului.

Animalele și pipăitul

Așadar, viața revine viețuitoarelor datorită acestui
413b principiu, însă animalul <este viu> în primul rînd datorită sensibilității. Căci și despre lucrurile care nu au mișcare și deplasare locală, dar au sensibilitate, spunem că sînt animale, nu doar că sînt vii[265]. În privința simțului, toate au în primul rînd pipăit. Tot așa cum facultatea hrănirii poate exista separat de simțul tactil și de orice alt simț, tot așa simțul tactil poate exista în lipsa celorlalte simțuri. Numim facultate de hrănire acea parte a sufletului la care participă și plantele, însă toate animalele par să aibă simțul tactil[266]. Vom spune însă ulterior din ce cauză li se petrece acest lucru fiecăreia dintre ele[267].

Distribuția facultăților

Privitor la aceasta, să fie precizat acum doar faptul că sufletul este principiu pentru cele deja enunțate și că este definit de <facultățile> de hrănire, sensibilitate, gîndire, mișcare. Oare fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare separabilă astfel numai după definiție sau și după loc[268]? Nu este greu să înțelegem unele[269] dintre acestea, însă altele conțin o dificultate.

Separarea facultăților

Căci tot așa cum unele dintre plante, deși secționate, par să trăiască și după ce <părțile> au fost separate între ele, ca și cum în fiecare dintre aceste plante ar ființa în act cîte un singur suflet, pe cînd prin potență mai multe, tot astfel vedem că se întîmplă în cazul fiecărei <părți> diferite a sufletului la unele insecte, dacă sînt secționate. Căci fiecare dintre părți deține sensibilitate și mișcare după loc. Dacă <au> sensibilitate, atunci <au> și imaginație[270] și

φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν· ἀσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον, εἴπερ καὶ τὸ ἀσθάνεσθαι τοῦ δοξάζειν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ἐρημένων. ἔτι δ' ἐνίοις μὲν τῶν ζῴων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τισὶ δὲ τινὰ τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν
414a μόνον (τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζῴων)· διὰ τίνα δ' ατίαν, ὕστερον ἐπισκεπτέον. παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσθήσεις συμβέβηκεν· τὰ μὲν γὰρ ἔχει πάσας, τὰ δὲ τινάς, τὰ δὲ μίαν τὴν ἀναγκαιοτάτην, ἁφήν.

Ἐπεὶ δὲ ᾧ ζῶμεν καὶ ἀσθανόμεθα διχῶς λέγεται, καθάπερ ᾧ ἐπιστάμεθα (λέγομεν δὲ τὸ μὲν ἐπιστήμην τὸ δὲ ψυχήν, ἑκατέρῳ γὰρ τούτων φαμὲν ἐπίστασθαι), ὁμοίως δὲ καὶ [ᾧ] ὑγιαίνομεν τὸ μὲν ὑγιείᾳ τὸ δὲ μορίῳ τινὶ τοῦ σώματος ἢ καὶ ὅλῳ, τούτων δ' ἡ μὲν ἐπιστήμη τε καὶ ὑγίεια μορφὴ καὶ εἶδός τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ, ἡ μὲν τοῦ ἐπιστημονικοῦ, ἡ δὲ τοῦ ὑγιαστοῦ (δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἡ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια), ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ ἀσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως - ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ

dorință. Căci unde există sensibilitate, există și durere și plăcere, iar unde există acestea, în mod necesar este prezentă dorința[271]. (Dar despre intelect și potența contemplativă[272] nu este încă nimic clar. Se pare că este vorba despre un alt gen[273] al sufletului, și numai acesta poate fi separat, ca și eternul de coruptibil[274]). Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sînt separabile, așa cum spun unii[275], deși este clar că ele se deosebesc după rațiune. Căci sensibilitatea și facultatea opiniei sînt diferite, după cum <sunt deosebite> faptul de a simți și faptul de a opina[276]. Și tot astfel despre fiecare dintre cele mai sus spuse. Însă unele dintre viețuitoare dispun de toate acestea, altele de unele dintre acestea, iar altele de una singură. Acest lucru face deosebirea dintre viețuitoare. Rămîne de cercetat mai tîrziu din ce cauză[277]. Situația simțurilor este asemănătoare: unele <animale> le au pe toate, altele pe cîteva, iar altele pe unul singur, însă pe cel mai necesar, și anume simțul tactil.

Sufletul este cel „prin care“

<Expresia> „cel prin care trăim și simțim“ are două sensuri, ca și „cel prin care știm“ (numim pe de o parte știința și pe de alta sufletul, fiindcă spunem că știm prin amîndouă), și tot așa <spunem> despre „cel prin care ne însănătoșim“, pe de o parte <că înseamnă> prin sănătate, pe de alta printr-o parte anume a corpului sau prin întregul <corp>. De aceea, dintre acestea, știința și sănătatea sînt formă, o anume specie și rațiune și sînt ca un act al celui care poate recepta, adică al celui ce poate ști sau se poate însănătoși. (Căci actul producătorilor pare a fi în cel care este afectat și care este dispus.) Dar sufletul este cel prin care trăim și simțim și desfășurăm gîndirea mai întîi[278], ca și cum ar fi o rațiune și

εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος.

Καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον ἐς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ ὀκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχειά τίς ἐστι καὶ λόγος τοῦ δύναμιν ἔχοντος εἶναι τοιούτου, φανερὸν ἐκ τούτων.

γ.

Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἴπομεν, τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ἀσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν.

Ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μό-
414b νον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ ἀσθητικόν. ἐ δὲ τὸ ἀσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ

o specie, dar nu o materie și un subiect. Căci termenul „substanță“ are trei semnificații, așa cum am spus[279], fiind pe de o parte specie, pe de alta materie, apoi <compusul> acestora. Dintre ele, materia este potența, iar specia este actul. Deoarece însuflețitul este <compusul> acestora, actul sufletului nu este corpul, ci sufletul este actul unui anumit corp.

Statutul corpului

Și, din acest motiv, gîndesc bine cei care consideră că sufletul nu există fără un corp, dar nici nu este un anume corp[280]. Căci el nu este un corp, ci este *al* unui corp anume, și din acest motiv se află într-un corp, și încă într-un corp de un anume fel. Nu așa cum spuneau predecesorii[281] <noștri>, care l-au adaptat pe acesta unui corp, fără să definească dinainte cui și cărui fel de corp, deși nu orice <corp> pare receptiv la orice <suflet>. Așa reiese și din argumentul: actul fiecăruia are loc natural în cel care este în potență și în materia proprie. Așadar, din acestea este limpede faptul că <sufletul> este un anumit act și o rațiune a celui care are potența de a fi ceva anumit[282].

III.

Facultățile sufletului

Dintre facultățile sufletului indicate, unele <viețuitoare> le au pe toate, precum am spus, altele numai pe unele dintre ele, pe cînd altele numai pe una singură[283]. Numim „facultăți“[284] hrănirea, dorința, sensibilitatea, mișcarea locală, gîndirea[285].

Distribuția facultăților

Plantele dispun numai de facultatea de hrănire, pe cînd alte <viețuitoare> o au pe aceasta împreună cu sensibilitatea. Iar dacă au sensibilitate, au și facultatea dorinței[286]. Căci dorința înseamnă și apetit

ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν· ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη. ἔτι δὲ τῆς τροφῆς αἴσθησιν ἔχουσιν· ἡ γὰρ ἁφὴ τῆς τροφῆς αἴσθησις· ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἴσθησις ἁφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός. οὐθὲν γὰρ ἐς τροφὴν συμβάλλεται ψόφος οὐδὲ χρῶμα οὐδὲ ὀσμή, ὁ δὲ χυμὸς ἕν τι τῶν ἁπτῶν ἐστιν. πεῖνα δὲ καὶ δίψα ἐπιθυμία, καὶ ἡ μὲν πεῖνα ξηροῦ καὶ θερμοῦ, ἡ δὲ δίψα ὑγροῦ καὶ ψυχροῦ· ὁ δὲ χυμὸς οἷον ἥδυσμά τι τούτων ἐστίν. διασαφητέον δὲ περὶ αὐτῶν ὕστερον, νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον ἐρήσθω, ὅτι τῶν ζώντων τοῖς ἔχουσιν ἁφὴν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει. περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον, ὕστερον δ' ἐπισκεπτέον. ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμιώτερον.

Δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἷς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνον ἔστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας. γένοιτο δ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων λόγος κοινός, ὃς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενὸς ἔσται σχήματος. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς. διὸ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἑτέρων, ὃς οὐδενὸς ἔσται τῶν

și năzuință și voință, dar toate viețuitoarele posedă unul dintre simțuri, adică pe cel tactil. Cine are senzație, resimte plăcerea și durerea, agreabilul și dezagreabilul; <viețuitoarele> care o au, au și apetit, pentru că el reprezintă dorința agreabilului. Apoi, ele mai au și senzația hranei, căci simțul tactil este sesizarea hranei, fiindcă toate viețuitoarele folosesc alimente uscate și umede, calde și reci, iar sesizarea acestora revine pipăitului, pe cînd celelalte lucruri sensibile <sînt sesizate> numai prin accident, căci nu ajută cu nimic hranei nici sunetul, nici culoarea sau mirosul, pe cînd savoarea[287] este un fel de pipăit. Foamea și setea sînt dorințe: foamea este dorința a ceea ce este cald și uscat, iar setea <este dorința> a ceea ce este rece și umed, pe cînd savoarea este ca o delectare[288] <produsă de> aceste <calități>. În privința acestora vor trebui oferite lămuriri mai tîrziu[289]; acum însă să spunem că viețuitoarele care au simț tactil au și dorință. Persistă o neclaritate în privința imaginației, dar ea va fi cercetată mai tîrziu[290]. Pe lîngă aceste <facultăți>, unora le aparține și facultatea mișcării locale, pe cînd altele mai au și facultatea gîndirii discursive și intelect, ca de pildă oamenii și, dacă există, vreo <ființă> asemenea lor sau de un rang mai înalt[291].

Sufletul și figura geometrică

Prin urmare, este evident că definiția sufletului[292] are o unitate asemeni <definiției> unei figuri geometrice[293], căci în cazul acela nu există nici o figură în afara triunghiului și a celor care îi urmează, tot așa cum aici nu există nici un suflet în afara celor menționate[294]. S-ar putea însă realiza o definiție comună a figurilor care să se aplice tuturora, dar ea nu ar fi proprie nici uneia dintre figuri; în aceeași situație se află și sufletele enumerate. Dar, atît în cazul acestora, cît și în al celorlalte, este ridicol să căutăm o definiție comună

ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ ὀκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον. (παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν).

Ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἑκάστου ψυχή, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου.
415a διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκεπτέον. ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἁπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἁφὴ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· πολλὰ γὰρ τῶν ζῴων οὔτ' ὄψιν οὔτ' ἀκοὴν ἔχουσιν οὔτ' ὀσμῆς αἴσθησιν. καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. ὅτι μὲν οὖν ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος, οὗτος οἰκειότατος καὶ περὶ ψυχῆς, δῆλον.

δ.

ἰΑναγκαῖον δὲ τὸν μέλλοντα περὶ τούτων σκέψιν ποιεῖσθαι λαβεῖν ἕκαστον αὐτῶν τί ἐστιν,

care să nu fie proprie nici uneia dintre realități, <în loc să căutăm>, lăsînd deoparte acea definiție, specia lor indivizibilă[295] și caracteristică. Dar între cazul figurilor geometrice și cazul celor privitoare la suflet există o asemănare: mereu termenul anterior este conținut în posibilitate de cel posterior, atît în cazul figurilor geometrice, cît și în cel al animatelor, așa cum triunghiul se află în pătrat, iar hrănirea în sensibilitate.

Așezarea în serie a facultăților

Așadar, trebuie să cercetăm în fiecare caz ce fel de suflet are fiecare, așa cum este în cazul plantei, al omului sau al animalului. Trebuie să cercetăm și cauza pentru care <facultățile> sînt într-o asemenea serie[296]. Căci, pe de o parte, sensibilitatea nu există fără hrănire, dar, pe de altă parte, în cazul plantelor, ea este separată de sensibilitate. La rîndul său, fără pipăit nu există nici unul dintre celelalte simțuri, dar el există în lipsa celorlalte. Căci multe dintre viețuitoare nu au nici vedere, nici auz, nici miros. Apoi, printre cele care au sensibilitate, unele au, dar altele nu au facultatea mișcării locale. În ultimul rînd și în număr foarte mic sînt cele care au raționament și gîndire discursivă. Dintre ființele pieritoare, cele care au raționament au și toate celelalte facultăți, dar nu toate cele care le au pe fiecare dintre celelalte au și raționament, ci unele nu au nici măcar imaginație, pe cînd altele nu trăiesc decît grație acesteia. Cît despre intelectul teoretic, <el necesită> o altă argumentare[297]. Prin urmare, este evident că studierea fiecăreia dintre aceste <facultăți> este foarte proprie[298] și[299] pentru <definirea> sufletului.

IV.

Metoda: de la obiecte la facultăți

Cine urmează să realizeze o cercetare a acestor <facultăți> trebuie să afle ce este fiecare dintre

εἶθ' οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν. ἐ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ ἀσθητικὸν ἢ τὸ θρεπ-τικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ ἀσθάνεσθαι· πρότεραι γάρ ἐσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. ἐ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δέοι διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν ἀτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ ἀσθητοῦ καὶ νοητοῦ.

Ὥστε πρῶτον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον· ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι·

φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου 415b μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν.

Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος ἀτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται, ὁμοίως δ' ἡ

ele și apoi să le studieze astfel proprietățile[300] și celelalte[301] <aspecte> ale lor. Iar dacă trebuie spus ce este fiecare dintre ele, de pildă ce este <facultatea> intelectuală, sensibilă sau nutritivă[302], ar trebui spus inițial ce sînt gîndirea și simțirea, căci actele și făptuirile sînt anterioare din punct de vedere logic potențelor[303]. Dacă este așa, atunci trebuie studiate mai întîi obiectele acestor <facultăți>, iar în privința acestor <obiecte> ar trebui mai întîi să oferim, din același motiv, o definiție a hranei, a lucrului sensibil și a inteligibilului[304].

Hrănirea

Astfel, se cuvine să vorbim mai întîi despre hrană și despre generare[305]. Căci sufletul nutritiv aparține și celorlalte <viețuitoare>, dar este și facultatea primă și cea mai comună[306] a sufletului, căci prin ea are loc viața tuturor și ei îi revine funcția generării și folosirea hranei.

Reproducerea

Căci dintre funcțiile viețuitoarelor desăvîrșite, întregi[307] sau care se generează spontan[308], cea mai naturală este nașterea unui alt <individ> asemenea lor: un animal <naște> alt animal, o plantă altă plantă, astfel încît ele să ia parte la eternitate și la divin pe cît pot[309]. Căci toate doresc acest lucru și fac tot ceea ce fac în mod natural în vederea lui, întrucît există un sens dublu al scopului: unul ultim și altul intermediar[310]. Așadar, fiindcă ele nu pot participa la eternitate și la divin în mod continuu, pentru că nici una dintre cele pieritoare nu poate persista unic și individual[311], fiecare ia parte la acestea pe cît poate[312], unele mai mult și altele mai puțin. Persistența nu este a lor, ci este ca și cum ar fi a lor, <adică> ele nu sînt unul în sens individual, ci unul ca specie[313].

Sufletul-cauză

Sufletul viețuitorului este cauza și principiul[314] corpului. Însă acest lucru are mai multe semnificații:

ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς ἀτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ ἀτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, ἀτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ ἀτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα· διττῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, τό τε οὗ καὶ τὸ ᾧ. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχή· οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὕτη. ἔστι δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις κατὰ ψυχήν· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ, αἰσθάνεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ μετέχει ψυχῆς, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ αὐξήσεώς τε καὶ φθίσεως ἔχει· οὐδὲν γὰρ φθίνει οὐδ' αὔξεται φυσικῶς μὴ τρεφόμενον, τρέφεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς.

Ἐμπεδοκλῆς δ' οὐ καλῶς εἴρηκε τοῦτο προστιθείς, τὴν αὔξησιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν συρριζουμένοις διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ [τὸ] πῦρ ὡσαύτως. οὔτε γὰρ τὸ ἄνω καὶ κάτω καλῶς λαμβάνει (οὐ γὰρ ταὐτὸ πᾶσι τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ τῷ παντί, ἀλλ' ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων, οὕτως αἱ

astfel, sufletul este cauză conform celor trei moduri definite[315]. El este cauza de la care se realizează mai întîi mișcarea, <scopul> în vederea căruia există, precum și substanța corpurilor însuflețite. Este evident, deci, că <sufletul este cauză> în sens de substanță, întrucît cauza faptului de a fi al tuturor este substanța, pe cînd faptul de a fi al viețuitoarelor este viața, iar cauza și principiul acestuia este sufletul[316]. Apoi, rațiunea <de a fi[317]> a unei ființe în potență este actul. Este limpede, de asemenea, că sufletul este cauză și în sens de scop, căci așa cum acționează intelectul[318] în vederea unui scop, așa <acționează> și natura, și aceasta este finalitatea ei. Așa este sufletul în mod natural la viețuitoare. Toate corpurile naturale[319] sînt instrumentele sufletului și, așa cum este în cazul animalelor, tot așa este și în cazul plantelor, fiindcă ele există în vederea sufletului. Căci există un sens dublu al scopului: unul în sens ultim și altul în sens intermediar. Ba chiar și începutul de la care are loc mișcarea locală este sufletul, chiar dacă nu toate viețuitoarele au această facultate. Dar și alterarea și creșterea au loc în funcție de suflet, căci senzația pare a fi o anumită alterare, iar cel care nu are suflet nu are nici sensibilitate. Așa este și cu creșterea, și cu pieirea, căci nimic nu piere și nici nu crește în mod natural fără să se hrănească, și nimic nu se hrănește fără să participe la viață.

Critica lui Empedocle

Empedocle nu s-a exprimat corect cînd a susținut că, în cazul plantelor, creșterea ar avea loc în jos prin
416a dezvoltarea rădăcinilor fiindcă pămîntul este purtat în mod natural în jos, și ea ar avea loc în sus datorită faptului că focul se mișcă în sus[320]. Căci susul și josul nu au fost concepute corect: „*sus*“ și „*jos*“ nu au același sens pentru toate <viețuitoarele> și pentru întregul univers[321], ci tot așa cum este capul pentru animale, tot

ῥίζαι τῶν φυτῶν, ἐ χρὴ τὰ ὄργανα λέγειν ἕτερα καὶ ταὐτὰ τοῖς ἔργοις) πρὸς δὲ τούτοις τί τὸ συνέχον ἐς τἀναντία φερόμενα τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν; διασπασθήσεται γάρ, ἐ μή τι ἔσται τὸ κωλῦον· ἐ δ' ἔσται, τοῦτ' ἔστιν ἡ ψυχή, καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ τρέφεσθαι.

Δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς ατία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸ φαίνεται μόνον τῶν σωμάτων [ἢ τῶν στοιχείων] τρεφόμενον καὶ αὐξόμενον, διὸ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ὑπολάβοι τις ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ἐργαζόμενον. τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή· ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις ἐς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστόν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἔστι πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ' οὐ πυρός, καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης.

'Επεὶ δ' ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική, περὶ τροφῆς ἀναγκαῖον διωρίσθαι πρῶτον· ἀφορίζεται γὰρ πρὸς τὰς ἄλλας δυνάμεις τῷ ἔργῳ τούτῳ. δοκεῖ δ' εἶναι ἡ τροφὴ τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ, οὐ πᾶν δὲ παντί, ἀλλ' ὅσα τῶν ἐναντίων μὴ μόνον γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ἔχουσιν ἀλλὰ καὶ αὔξησιν· γίνεται γὰρ πολλὰ ἐξ ἀλλήλων, ἀλλ' οὐ πάντα ποσά, οἷον ὑγιὲς ἐκ κάμνοντος. φαίνεται δ' οὐδ' ἐκεῖνα τὸν αὐτὸν τρόπον ἀλλήλοις εἶναι τροφή, ἀλλὰ τὸ μὲν ὕδωρ τῷ πυρὶ τροφή, τὸ δὲ πῦρ οὐ τρέφει τὸ ὕδωρ. ἐν μὲν οὖν

așa sînt rădăcinile pentru plante, de vreme ce trebuie să considerăm organele ca fiind diferite și corespondente funcțiilor lor. Pe de altă parte, ce legătură este între foc și pămînt, dacă ele sînt duse în direcții contrare? Căci ele se vor dispersa, dacă nu le va împiedica nimic. Dar dacă totuși ceva le împiedică, atunci acesta este sufletul, cauză a creșterii și a hrănirii.

Teoria focului-cauză

În schimb, unora[322] li se pare că natura focului este cauză în mod absolut a hrănirii și a creșterii, întrucît el pare a fi singurul dintre corpuri sau elemente[323] care se hrănește și crește. De aceea, s-ar putea chiar presupune că un anume <foc> este forța activă atît în cazul plantelor, cît și în cel al animalelor. De fapt, el este o cauză oarecum colaboratoare[324], iar nu una în sine, căci acest rol îi revine mai degrabă sufletului. Creșterea focului merge la infinit, atît timp cît există combustibilul, însă toate cele alcătuite în mod natural au o limită și o rațiune <de a fi> a mărimii și a creșterii[325]. Aceste lucruri sînt proprii sufletului, iar nu focului, și mai degrabă rațiunii <de a fi> decît materiei.

Teoria hrănirii prin contrariu

Fiindcă aceeași facultate a sufletului are atît funcția hrănirii, cît și pe aceea a creșterii, este necesar să tratăm mai întîi despre hrănire, căci ea se deosebește de celelalte facultăți prin această funcție. Există impresia că un lucru este hrană pentru contrariul său[326], dar nu pentru orice, ci numai acelea dintre contrarii care nu numai că provin unele din celelalte, ci și cresc <unele din celelalte>. Căci multe provin unele din altele, dar nu toate într-un sens cantitativ, de exemplu, sănătatea din boală. Este limpede că acestea <din urmă> nu sînt hrană unele pentru altele în felul acesta, căci apa este hrană pentru foc, pe cînd focul nu hrănește apa. Așadar, pe

τοῖς ἁπλοῖς σώμασι ταῦτ' εἶναι δοκεῖ μάλιστα τὸ μὲν τροφὴ τὸ δὲ τρεφόμενον.

Ἀπορίαν δ' ἔχει· φασὶ γὰρ οἱ μὲν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ τρέφεσθαι, καθάπερ καὶ αὐξάνεσθαι, τοῖς δ' ὥσπερ εἴπομεν τοὔμπαλιν δοκεῖ, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ, ὡς ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὴν δὲ τροφὴν δεῖν μεταβάλλειν καὶ πέττεσθαι· ἡ δὲ μεταβολὴ πᾶσιν ἐς τὸ ἀντικείμενον ἢ τὸ μεταξύ. ἔτι πάσχει τι ἡ τροφὴ ὑπὸ τοῦ τρεφομένου, ἀλλ' οὐ τοῦτο ὑπὸ τῆς τροφῆς,
416b ὥσπερ οὐδ' ὁ τέκτων ὑπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὑπ' ἐκείνου αὕτη· ὁ δὲ τέκτων μεταβάλλει μόνον ἐς ἐνέργειαν ἐξ ἀργίας. πότερον δ' ἐστὶν ἡ τροφὴ τὸ τελευταῖον προσγινόμενον ἢ τὸ πρῶτον, ἔχει διαφοράν. ἐ δ' ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἄπεπτος ἡ δὲ πεπεμμένη, ἀμφοτέρως ἂν ἐνδέχοιτο τὴν τροφὴν λέγειν· ᾗ μὲν γὰρ ἄπεπτος, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ τρέφεται, ᾗ δὲ πεπεμμένη, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ. ὥστε φανερὸν ὅτι λέγουσί τινα τρόπον ἀμφότεροι καὶ ὀρθῶς καὶ οὐκ ὀρθῶς.

Ἐπεὶ δ' οὐθὲν τρέφεται μὴ μετέχον ζωῆς, τὸ ἔμψυχον ἂν εἴη σῶμα τὸ τρεφόμενον, ᾗ ἔμψυχον, ὥστε καὶ ἡ τροφὴ πρὸς ἔμψυχόν ἐστι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός. ἔστι δ' ἕτερον τροφῇ καὶ αὐξητικῷ εἶναι· ᾗ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ᾗ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή (σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ μέχρι τούτου ἔστιν ἕως ἂν τρέφηται), καὶ γενέσεως ποιητικόν, οὐ τοῦ τρεφομένου, ἀλλ'

de o parte, s-ar părea că mai cu seamă în corpurile simple hrana și cel hrănit sînt <contrarii>.

Teoria hrănirii prin asemănător

Dar, pe de altă parte, <aici> există o dificultate. Unii spun că asemănătorul se hrănește cu asemănătorul[327], și că tot așa are loc și creșterea, pe cînd alții, să spunem astfel, susțin invers, anume că un contrariu se hrănește din contrariul lui, deoarece asemănătorul nu este afectat de asemănător[328], pe cînd hrana produce o schimbare și este digerată. Dar, în toate cazurile, schimbarea are loc în vederea termenului contrar sau a celui mediu. Apoi, hrana este afectată de cel care se hrănește, dar <el nu este afectat> de hrană, tot așa cum nu constructorul <este afectat> de materie, ci materia de el, iar constructorul produce doar schimbarea de la repaus la activitate. Este important de știut dacă reprezintă o „hrană“ ceea ce este la începutul sau la sfîrșitul <hrănirii>. Dacă ea este în ambele cazuri <hrană>, în primul caz nedigerată, în celălalt caz digerată, atunci ambele ar putea fi numite hrană: în sens de hrană nedigerată, contrariul se hrănește prin contrariu, iar în sens de hrană digerată, asemănătorul prin asemănător. Este astfel evident că și unii, și ceilalți se exprimă într-un sens corect, iar în alt sens, incorect[329].

Hrănirea și creșterea

Fiindcă nimic nu se hrănește dacă nu participă la viață, cel însuflețit ar fi corpul, care se hrănește în măsura în care este însuflețit, astfel încît și hrana este în vederea celui însuflețit, iar nu într-un sens accidental. Există însă o diferență de esență între hrană și facultatea creșterii, căci <hrana> corespunde facultății creșterii cînd viețuitorul este considerat o anumită cantitate, și este hrană când <viețuitorul> este considerat un individual și o substanță[330]. Căci <hrana> menține substanța, care există cît timp <viețuitorul> se hrănește[331]; el realizează și geneza, dar nu a celui care

οἷον τὸ τρεφόμενον· ἤδη γὰρ ἔστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, γεννᾷ δ' οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλὰ σώζει. ὥσθ' ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμίς ἐστιν οἵα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ᾗ τοιοῦτον, ἡ δὲ τροφὴ παρασκευάζει ἐνεργεῖν· διὸ στερηθὲν τροφῆς οὐ δύναται εἶναι.

Ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, τὸ τρεφόμενον καὶ ᾧ τρέφεται καὶ τὸ τρέφον, τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή, τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ ἔχον ταύτην σῶμα, ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή. ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό. [ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, τὸ τρεφόμενον [20 καὶ ᾧ τρέφεται καὶ τὸ τρέφον, τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή, τὸ δὲ τρεφόμενον τὸ ἔχον 23] ταύτην σῶμα, ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή]. ἔστι δὲ ᾧ τρέφει διττόν, ὥσπερ καὶ ᾧ κυβερνᾷ καὶ ἡ χεὶρ καὶ τὸ πηδάλιον, τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινούμενον μόνον. πᾶσαν δ' ἀναγκαῖον τροφὴν δύνασθαι πέττεσθαι, ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν· διὸ πᾶν ἔμψυχον ἔχει θερμότητα. τύπῳ μὲν οὖν ἡ τροφὴ τί ἐστιν εἴρηται· διασαφητέον δ' ἐστὶν ὕστερον περὶ αὐτῆς ἐν τοῖς οἰκείοις λόγοις.

ε.

Διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως. ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ

se hrănește, ci a unei ființe asemănătoare celei care se hrănește. Căci substanța celei <dintîi> este deja dată, și nimic nu se generează vreodată pe sine, ci se menține. Astfel, un asemenea principiu al sufletului este o potență de a menține ca atare ființa pe care o deține, pe cînd hrana pregătește realizarea acestui fapt. De aceea, lipsit de hrană, <viețuitorul> nu poate exista.

Hrănirea ca suflet prim

Fiindcă există trei <aspecte ale hrănirii, adică> cel care se hrănește, cel prin care se hrănește și facultatea hrănirii, atunci „facultatea hrănirii" corespunde sufletului prim[332], „cel care se hrănește" este corpul[333] care deține această <facultate>, iar „cel prin care se hrănește" înseamnă hrana[334]. Dar, pentru că, pe de o parte, este corect ca toate lucrurile să fie denumite după scopul lor, iar pe de altă parte scopul <viețuitoarelor> este cel de a da naștere unei ființe asemenea lor, atunci sufletul prim ar fi facultatea de a naște o ființă asemenea sieși. Pe urmă, <expresia> „cel prin care se hrănește" are două sensuri, tot așa cum este cel prin care se realizează conducerea unei nave, adică mîna și cîrma: una pune în mișcare și este și mișcată, pe cînd cealaltă pune doar în mișcare. Este necesar ca orice hrană să poată fi digerată, iar căldura realizează digestia, și de aceea orice ființă însuflețită deține căldură. S-a spus, așadar, în mod schematic ce anume este hrana, iar o cunoaștere amănunțită a acesteia va trebui realizată în niște tratate speciale[335].

V.

Senzație și pasivitate

După ce am definit acestea, să ne referim la întreaga senzație în general. Simțirea constă în a fi mișcat și afectat, precum am spus[336], întrucît ea pare

γὰρ ἀλλοίωσίς τις εἶναι. φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν. τοῦτο δὲ πῶς
417a δυνατὸν ἢ ἀδύνατον, ἐρήκαμεν ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. ἔχει δ' ἀπορίαν διὰ τί καὶ τῶν ἀσθήσεων αὐτῶν οὐ γίνεται αἴσθησις, καὶ διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν, ἐνόντος πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, ὧν ἐστιν ἡ αἴσθησις καθ' αὑτὰ ἢ τὰ συμβεβηκότα τούτοις.

Δῆλον οὖν ὅτι τὸ ἀσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, διὸ οὐκ ἀσθάνεται, καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ· ἔκαιε γὰρ ἂν ἑαυτό, καὶ οὐθὲν ἐδεῖτο τοῦ ἐντελεχείᾳ πυρὸς ὄντος. ἐπειδὴ δὲ τὸ ἀσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς (τό τε γὰρ δυνάμει ἀκοῦον καὶ ὁρῶν ἀκούειν καὶ ὁρᾶν λέγομεν, κἂν τύχῃ καθεῦδον, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν), διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἡ μὲν ὡς δυνάμει, ἡ δὲ ὡς ἐνεργείᾳ. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἀσθητόν, τό τε δυνάμει ὂν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ. πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, καθάπερ εἴπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν.

a fi o alterare[337]. Unii spun că și asemănătorul este afectat de asemănător, dar noi am indicat în ce sens 417a acest lucru este posibil sau imposibil în scrierile care se referă în general la faptul de a acționa și la faptul de a fi afectat[338]. Există însă o dificultate privind motivul pentru care <organele> de simț însele nu sînt simțite[339] și motivul pentru care senzația nu are loc fără <obiectele> exterioare, deși <în sensibilitate> ar exista focul, pămîntul și celelalte elemente, cărora le corespunde o senzație atît în privința lor însele, cît și a accidentelor lor.

Senzația în act și în potență

Prin urmare, este evident că sensibilitatea nu este o realitate în act, ci doar una în potență, iar din acest motiv nu se produce senzația[340], tot așa cum nici obiectul care poate arde nu se aprinde de la sine fără combustibil[341]; altminteri, el ar arde singur și nu ar mai avea nevoie de un foc care să fie în act. Dar noi rostim faptul de a simți în două sensuri, căci spunem că aude și vede atît despre cel care aude și vede în potență, deși <acum> se întîmplă să doarmă[342], precum și despre cel care realizează acestea în act acum. De aceea, și senzația ar putea fi rostită în două sensuri, după cum este în potență sau după cum este în act[343]. La fel și despre obiectul sensibil, el este fie în potență, fie în act. Așadar, să ne exprimăm mai întîi ca și cum a fi afectat, a fi mișcat și a fi în act ar fi unul și același lucru, căci și mișcarea este un anumit act, deși incomplet, așa cum am spus-o în alte părți[344]. Însă toate sînt afectate și puse în mișcare de o realitate activă și aflată în act[345]. De aceea, afectarea are loc într-un sens din partea a ceva asemănător, iar în alt sens, din partea a ceva neasemănător, precum am spus[346]. Căci este afectat un neasemănător, dar de îndată ce a fost afectat, el devine asemănător[347].

Διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἁπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστῆμόν τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικήν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχείᾳ ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες [ὄντες, ἐνεργείᾳ γίνονται ἐπιστήμονες,] ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικήν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, ἐς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον.

Οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (ἐς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ ἐς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιοῦσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῇ. τὸ μὲν οὖν ἐς ἐντελέχειαν ἄγειν ἐκ δυνάμει ὄντος [κατὰ] τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἑτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον·

Trei sensuri ale știutorului

Dar potența și actul ar trebui definite, căci acum ne-am referit la ele în sine. Într-un sens, cineva este știutor în sensul în care noi am spune că un om știe, adică un om face parte dintre cei <capabili[348]> de știință și dintre cei care <pot> deține știința. În <al doilea> sens, îl numim știutor pe cel care deține știința gramaticii. Dar nu fiecare dintre aceștia se află în potență în același mod, ci unul fiindcă genul și materia[349] <lui> sînt astfel, iar celălalt pentru că este capabil să practice această știință dacă dorește și dacă nimic din cele exterioare nu îl împiedică. În al <treilea> sens, este cel care tocmai cunoaște ceva în mod actual, și el este cel care știe sigur despre ceva determinat că este un „A“[350]. Prin urmare, primii doi fiind știutori în potență, ei devin știutori în act[351], dar unul întrucît el devine altul grație învățăturii și trecînd adesea de la o dispoziție la cea contrară[352], pe cînd celălalt într-un alt mod, întrucît el <trece> de la faptul de a poseda aritmetica[353] sau gramatica, dar nu în act, la faptul <de a le avea> în act[354].

Descrierea unei facultăți în general (I)

Nici faptul de a fi afectat nu are doar un sens general ci, pe de o parte, <el înseamnă> o anumită distrugere din partea unui contrar, dar, pe de altă parte, <el înseamnă> mai degrabă menținerea unei ființe aflate în potență de către o ființă aflată în act și asemenea ei, într-un raport asemănător celui dintre potență și act[355]. Căci știutorul se naște prin faptul de a avea știința, iar acest lucru fie că nu este o alterare (căci el înaintează spre sine însuși[356] și către act), fie că este un gen diferit de alterare. De aceea, nu este bine să se spună despre cel ce gîndește că se alterează cînd gîndește, tot așa cum nu spunem <aceasta> despre un constructor cînd construiește. Deci trecerea de la ființa în potență la cea în act în cazul intelectului și al gîndirii[357] nu este numită corect „învățare“, ci merită un alt nume[358].

Τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἤτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, [ὥσπερ εἴρηται,] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. τοῦ δ' ἀσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καὶ τὸ ἀσθάνεσθαι.

Τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, ἀσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ ἀσθητόν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ἔχει κἀν ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν ἀσθητῶν, καὶ διὰ τὴν αὐτὴν ἀτίαν, ὅτι τὰ ἀσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διασαφῆσαι καιρὸς γένοιτ' ἂν καὶ ἑσαῦθις·

Νῦν δὲ διωρίσθω τοσοῦτον, ὅτι οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὥσπερ ἂν εἴποιμεν τὸν παῖδα δύνασθαι στρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα, οὕτως ἔχει τὸ ἀσθητικόν.
418a ἐπεὶ δ' ἀνώνυμος αὐτῶν ἡ διαφορά, διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ὅτι ἕτερα καὶ πῶς ἕτερα, χρῆσθαι ἀναγκαῖον τῷ πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι ὡς κυρίοις ὀνόμασιν. τὸ δ' ἀσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν

Aplicație la statutul percepției

Căci despre cel care, pornind de la starea de posibilitate, învață și își însușește știința de la cineva care îl învață și care o deține în act, fie că nu trebuie enunțat că este afectat, precum am spus, fie că există două moduri de alterare, adică o schimbare în funcție de stările privative și una în funcție de stările <propriu-zise> și de natură[359]. În privința facultății sensibile, cel dintîi[360] mod de schimbare este cauzat de părinte, iar cînd <o ființă> este născută, ea deține deja și sensibilitatea, asemeni științei[361].

Raportul dintre simțuri și intelect

Iar <sensibilitatea> în act se rostește la fel ca și în cazul gîndirii <în act>[362]. Ele sînt totuși diferite, fiindcă agenții actului <sensibilității> sînt exteriori, <de pildă> vizibilul și sonorul, ca și celelalte sensibile. Cauza este că senzația se raportează la lucruri individuale și actuale, pe cînd știința la cele universale, și de aceea ele se află oarecum[363] în suflet. De aceea, gîndirea stă în puterea unui <om> atunci cînd el o dorește, pe cînd sensibilitatea nu depinde de el, ci sensibilul trebuie să îi fie dat. Este la fel și în cazul științelor referitoare la lucrurile sensibile, și încă din același motiv, fiindcă sensibilele fac parte dintre lucrurile individuale și exterioare. Dar ocazia cunoașterii acestora se va mai ivi și altădată[364].

Descrierea unei facultăți în general (II)

Deocamdată să lămurim faptul că ființa în potență nu are doar o singură semnificație[365], ci este ca și cum, pe de o parte, am spune despre un copil că poate fi strateg, iar pe de altă parte, <am spune la fel> despre un adult. Așa este și în cazul facultății sensibile. Dar pentru că deosebirea dintre acestea nu are un nume, deși am lămurit în privința lor că sînt diferite și în ce sens sînt diferite, este atunci necesară
418a folosirea termenilor „a fi afectat“ și „a fi alterat“ într-un sens strict. Căci facultatea sensibilă aflată în potență seamănă cu sensibilul care se află tocmai în

οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο.

ζ.

Λεκτέον δὲ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν περὶ τῶν αἰσθητῶν πρῶτον. λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὑτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἡ δ' ἁφὴ πλείους [μὲν] ἔχει διαφοράς, ἀλλ' ἑκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.

Τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης, κοινὰ δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις· καὶ γὰρ ἁφῇ κίνησίς τίς ἐστιν αἰσθητὴ καὶ ὄψει.

Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται· διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ᾗ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. τῶν δὲ καθ' αὑτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἑκάστης αἰσθήσεως.

act, precum am spus[366], dar este afectată în măsura în care nu seamănă cu <sensibilul>, chiar dacă, de îndată ce este afectată, îi devine asemenea și este ca și acela.

VI.

Sensibilele proprii

Ar trebui să tratăm mai întîi[367] despre lucrurile sensibile[368] în raport cu fiecare dintre simțuri. Lucrul sensibil are trei semnificații, dintre care pe două le numim simțite prin sine, iar pe unul prin accident. Dintre cele două, unul este propriu fiecărui simț, iar celălalt este comun tuturora. Îl numesc „propriu" pe cel care nu poate fi simțit printr-un alt simț și cu privire la care nu este posibilă eroarea[369]. De pildă, culoarea pentru ochi, sunetul pentru auz și savoarea pentru gust. În schimb, pipăitul are mai multe <tipuri de obiecte> diverse[370]. Dar fiecare <simț> discerne privitor la aceste <sensibile proprii> și nu se înșală asupra culorii sau a sunetului[371], ci asupra naturii[372] sau a locului obiectului colorat, sau a naturii și a locului obiectului sonor.

Sensibilele comune

Așadar, se spune că asemenea <sensibile> sînt proprii fiecărui <simț>, pe cînd mișcarea, repausul, numărul, configurația, mărimea sînt comune[373]. Cele de felul acesta nu sînt deloc proprii, ci sînt comune tuturor. Căci o anumită mișcare revine și pipăitului, și văzului.

Sensibilele accidentale

În schimb, se spune despre un lucru că este sensibil prin accident, de pildă „acest alb este fiul lui Diares" : el este sesizat prin accident, pentru că albul este prin accident acest obiect care este simțit[374]. Din acest motiv, <simțul> nu este afectat cu nimic de un sensibil în această calitate <accidentală>[375]. Dintre sensibilele în sine, sînt sensibile în sens riguros cele proprii, iar substanța fiecăruia dintre simțuri se determină natural în raport cu acestea[376].

η.

Οὗ μὲν οὖν ἐστιν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν, ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρῶμά τε καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν ἐπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν· δῆλον δὲ ἔσται ὃ λέγομεν προελθοῦσι. τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ· καθ' αὑτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν. πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν
418b ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις· διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἑκάστου χρῶμα ἐν φωτὶ ὁρᾶται. διὸ περὶ φωτὸς πρῶτον λεκτέον τί ἐστιν.

Ἔστι δή τι διαφανές. διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἔστι μὲν ὁρατόν, οὐ καθ' αὑτὸ δὲ ὁρατὸν ὡς ἁπλῶς ἐπεῖν, ἀλλὰ δι' ἀλλότριον χρῶμα. τοιοῦτον δέ ἐστιν ἀὴρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· οὐ γὰρ ᾗ ὕδωρ οὐδ' ᾗ ἀὴρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἔστι τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἡ αὐτὴ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ ἀιδίῳ τῷ ἄνω σώματι. φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές. δυνάμει δέ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ σκότος. τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα· καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει ἓν καὶ ταὐτόν. τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ· οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν

VII.

Nevoia de intermediar

Așadar[377], <obiectul> văzului este vizibilul. Vizibilul este culoarea, precum și ceva care trebuie luat în considerare, dar care se întîmplă să nu aibă un nume propriu[378]. Ceea ce spunem va deveni clar mai ales prin cele următoare. <Mai ales[379]> vizibilul este culoarea, iar aceasta este ceea ce <învăluie> lucrul care este în sine vizibil. El nu este <vizibil> în sine prin definiție, ci în măsura în care are în sine cauza de a fi vizibil[380]. Orice culoare poate mobiliza transparența în act, și aceasta este natura <culorii>[381]. Din acest motiv, nu există un lucru vizibil fără lumină[382], ci orice culoare a fiecărui lucru este vizibilă în lumină. De aceea, trebuie să spunem mai întîi ce este lumina.

Lumina și transparența

Există, desigur, ceva transparent[383]. Numesc transparent ceva ce este vizibil, dar nu în sine în sens absolut, ci printr-o culoare străină <de el>. De felul acesta sînt aerul, apa, și multe dintre solide[384]. Dar ele nu sînt transparente în calitate de apă sau în calitate de aer, ci pentru că în ambele există aceeași natură, tot așa ca și în corpul etern din zona superioară <a lumii[385]>. La rîndul ei, lumina este actul acestei transparențe ca transparență[386]. Dar acolo unde se află ea, acolo se află și întunericul în potență[387]. Lumina este ca o culoare a transparenței, atunci cînd transparența se află în act datorită focului sau datorită vreunui lucru de felul corpului din zona superioară <a lumii>, căci în ele se a lă una și aceeași <proprietate[388]>. Am spus, așadar, ce anume este transparența și lumina, căci ele nu sînt nici foc și nici în general vreun corp și nici emanația[389] vreunui corp (căci aceasta ar fi, la rîndul ei, tot un corp), ci prezența în transparență a focului sau a ceva de acest fel, căci este imposibilă coexistența simultană

τῷ αὐτῷ εἶναι, δοκεῖ τε τὸ φῶς ἐναντίον εἶναι τῷ σκότει· ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἡ τούτου παρουσία τὸ φῶς ἐστιν.

Καὶ οὐκ ὀρθῶς ᾿ιΕμπεδοκλῆς, οὐδ' εἴ τις ἄλλος οὕτως εἴρηκεν, ὡς φερομένου τοῦ φωτὸς καὶ γιγνομένου ποτὲ μεταξὺ τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος, ἡμᾶς δὲ λανθάνοντος· τοῦτο γάρ ἐστι καὶ παρὰ τὴν τοῦ λόγου ἐνάργειαν καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα· ἐν μικρῷ μὲν γαρ διαστήματι λάθοι ἄν, ἀπ' ἀνατολῆς δ' ἐπὶ δυσμὰς τὸ λανθάνειν μέγα λίαν τὸ αἴτημα. ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ψόφου δὲ τὸ ἄψοφον. ἄχρουν δ' ἐστὶ τὸ διαφανὲς καὶ τὸ ἀόρατον ἢ τὸ μόλις ὁρώμενον, οἷον δοκεῖ τὸ σκοτεινόν. τοιοῦτον δὲ τὸ διαφανὲς μέν, ἀλλ' οὐχ ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανές, ἀλλ' ὅταν δυνάμει· ἡ γαρ αὐτὴ φύσις ὁτὲ μὲν σκότος ὁτὲ δὲ φῶς ἐστιν.

419a Οὐ πάντα δὲ ὁρατὰ ἐν φωτί ἐστιν, ἀλλὰ μόνον ἑκάστου τὸ ὀκεῖον χρῶμα· ἔνια γαρ ἐν μὲν τῷ φωτὶ οὐχ ὁρᾶται, ἐν δὲ τῷ σκότει ποιεῖ αἴσθησιν, οἷον τὰ πυρώδη φαινόμενα καὶ λάμποντα (ἀνώνυμα δ' ἐστὶ ταῦτα ἑνὶ ὀνόματι), οἷον μύκης, κρέας, κεφαλαὶ ἰχθύων καὶ λεπίδες καὶ ὀφθαλμοί· ἀλλ' οὐδενὸς ὁρᾶται τούτων τὸ ὀκεῖον χρῶμα. δι' ἣν μὲν οὖν ατίαν ταῦτα ὁρᾶται, ἄλλος λόγος·

νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον φανερόν ἐστιν, ὅτι τὸ μὲν ἐν φωτὶ ὁρώμενον χρῶμα (διὸ καὶ οὐχ ὁρᾶται ἄνευ φωτός· τοῦτο γαρ ἦν αὐτῷ τὸ χρώματι εἶναι, τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς), ἡ δ' ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστιν. σημεῖον

a două corpuri în același <loc>. Deși se crede că lumina este contrariul întunericului, totuși întunericul este privația unei anumite dispoziții din transparență, astfel încît este evident că lumina este prezența ei.

Contra teoriei propagării luminii

Și greșesc atît Empedocle, cît și oricare altul care ar spune că lumina se naște și ajunge[390] la un moment dat în intervalul dintre pămînt și ceea ce învăluie <universul[391]>, deși nouă ne scapă <acest fenomen[392]>. Dar acest lucru este contrar adevărului rațional și evidențelor <sensibile>. Această situație ar putea să ne scape pe un interval scurt, însă ar fi o presupoziție prea tare <să se spună că acest lucru ne scapă> de la răsărit pînă la apus[393]. Receptorul culorii este incolorul, cel al sunetului este insonorul. Incolorul este transparența, precum și invizibilul sau ceea ce abia dacă poate fi văzut, ca de pildă ceea ce pare a fi întunecos. De felul acesta este transparența, dar nu cînd este transparență în act, ci cînd este în potență, căci aceeași natură este uneori întuneric, alteori lumină.

Obiectele fosforescente

Dar nu toate lucrurile sînt vizibile în lumină, ci numai culoarea proprie fiecăruia. Căci unele dintre ele nu se văd în lumină, ci ele provoacă o senzație în întuneric, așa cum sînt aparițiile purtătoare de foc și strălucitoare, deși ele nici nu poartă un nume unic. Așa este o <anumită> ciupercă, <apoi> carnea[394], capetele, ochii și solzii unor pești. Dar nici unuia dintre aceștia nu i se vede culoarea proprie. Însă cauza care le face pe ele vizibile este o altă chestiune[395].

Rolul culorii și al intermediarului

Este clar deocamdată faptul că ceea ce se vede în lumină este culoarea. De aceea, ea nici nu se vede în absența luminii, fiindcă esența culorii era aceea de a mobiliza transparența în act, iar actul transparenței înseamnă lumină. Dovada acestui fapt este evidentă

δὲ τούτου φανερόν· ἐὰν γάρ τις θῇ τὸ ἔχον χρῶμα ἐπ' αὐτὴν τὴν ὄψιν, οὐκ ὄψεται· ἀλλὰ τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ ἀσθητήριον.

Οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος, οἰόμενος, ἐ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ ἐ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη· τοῦτο γὰρ ἀδύνατόν ἐστιν. πάσχοντος γάρ τι τοῦ ἀσθητικοῦ γίνεται τὸ ὁρᾶν· ὑπ' αὐτοῦ μὲν οὖν τοῦ ὁρωμένου χρώματος ἀδύνατον· λείπεται δὴ ὑπὸ τοῦ μεταξύ, ὥστ' ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ· κενοῦ δὲ γενομένου οὐχ ὅτι ἀκριβῶς, ἀλλ' ὅλως οὐθὲν ὀφθήσεται. δι' ἣν μὲν οὖν ἀτίαν τὸ χρῶμα ἀναγκαῖον ἐν φωτὶ ὁρᾶσθαι, εἴρηται. πῦρ δὲ ἐν ἀμφοῖν ὁρᾶται, καὶ ἐν σκότει καὶ ἐν φωτί, καὶ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης· τὸ γὰρ διαφανὲς ὑπὸ τούτου γίνεται διαφανές.

Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ψόφου καὶ ὀσμῆς ἐστιν· οὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἁπτόμενον τοῦ ἀσθητηρίου ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ὑπὸ μὲν ὀσμῆς καὶ ψόφου τὸ μεταξὺ κινεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου τῶν ἀσθητηρίων ἑκάτερον· ὅταν δ' ἐπ' αὐτό τις ἐπιθῇ τὸ ἀσθητήριον τὸ ψοφοῦν ἢ τὸ ὄζον, οὐδεμίαν αἴσθησιν ποιήσει. περὶ δὲ ἁφῆς καὶ γεύσεως ἔχει μὲν ὁμοίως, οὐ φαίνεται δέ· δι' ἣν δ' ἀτίαν, ὕστερον ἔσται δῆλον. τὸ δὲ μεταξὺ ψόφων μὲν ἀήρ, ὀσμῆς δ' ἀνώνυμον· κοινὸν γάρ τι πάθος ἐπ' ἀέρος καὶ ὕδατος ἔστιν, ὥσπερ τὸ διαφανὲς χρώματι, οὕτω τῷ ἔχοντι ὀσμὴν ὃ ἐν ἀμφοτέροις ὑπάρχει τούτοις· φαίνεται γὰρ καὶ τὰ ἔνυδρα

fiindcă, dacă cineva își pune pe ochi un obiect colorat, nu l-ar vedea[396]. Însă culoarea mobilizează transparența, ca de pildă aerul, care mobilizează organul de simț, fiind în continuitate cu el.

Democrit și vederea în vid

Căci Democrit nu s-a exprimat corect cînd a fost de părere că, dacă spațiul intermediar ar fi vid[397], s-ar putea vedea distinct pe cer chiar și o furnică[398]. Așa ceva este imposibil, fiindcă vederea se realizează numai dacă ceva afectează facultatea de simț[399]. Însă acest <agent> nu poate fi doar culoarea văzută: rămîne așadar ca el să fie intermediarul, așa încît existența unui intermediar devine necesară[400]. Dacă ar exista vidul, departe de a se vedea distinct ceva, de fapt nu se va vedea nimic. Am arătat așadar motivul pentru care culoarea este în mod necesar vizibilă în lumină. Focul este însă vizibil în ambele, atît în lumină cît și în întuneric, iar acest lucru în mod necesar, fiindcă numai grație lui transparența devine transparență[401].

Intermediarul la alte simțuri

Același raționament se aplică și sunetului și mirosului, căci nici unul dintre acestea nu realizează o senzație cînd se află în contact cu organul de simț, ci, sub acțiunea sunetului și a mirosului, intermediarul este pus în mișcare iar el, la rîndul lui, mobilizează fiecare dintre organele de simț. Dar, cînd cineva ar așeza pe aceste organe de simț obiectul sonor sau mirositor, nu s-ar realiza nici o senzație. În privința pipăitului și a gustului lucrurile stau la fel, chiar dacă nu pare să fie așa; va deveni mai tîrziu clar motivul acestui fapt[402]. În cazul sunetelor, intermediarul este aerul, pe cînd în cazul mirosului el nu are un nume, ci este o afectare comună aerului și apei: ceea ce este transparența față de culoare, este această calitate comună a celor două în raport cu obiectul mirositor.

419b τῶν ζῴων ἔχειν αἴσθησιν ὀσμῆς. ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος, καὶ τῶν πεζῶν ὅσα ἀναπνεῖ, ἀδυνατεῖ ὀσμᾶσθαι μὴ ἀναπνέοντα. ἡ δ' ἀτία καὶ περὶ τούτων ὕστερον λεχθήσεται.

θ.

Νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψόφου καὶ ἀκοῆς διορίσωμεν. ἔστι δὲ διττὸς ὁ ψόφος· ὁ μὲν γὰρ ἐνέργειά τις, ὁ δὲ δύναμις· τὰ μὲν γὰρ οὔ φαμεν ἔχειν ψόφον, οἷον σπόγγον, ἔρια, τὰ δ' ἔχειν, οἷον χαλκὸν καὶ ὅσα στερεὰ καὶ λεῖα, ὅτι δύναται ψοφῆσαι (τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτοῦ μεταξὺ καὶ τῆς ἀκοῆς ἐμποιῆσαι ψόφον ἐνεργείᾳ)· γίνεται δ' ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος ἀεί τινος πρός τι καὶ ἔν τινι· πληγὴ γάρ ἐστιν ἡ ποιοῦσα. διὸ καὶ ἀδύνατον ἑνὸς ὄντος γενέσθαι ψόφον· ἕτερον γὰρ τὸ τύπτον καὶ τὸ τυπτόμενον· ὥστε τὸ ψοφοῦν πρός τι ψοφεῖ· πληγὴ δ' οὐ γίνεται ἄνευ φορᾶς.

Ὥσπερ δ' εἴπομεν, οὐ τῶν τυχόντων πληγὴ ὁ ψόφος· οὐθένα γὰρ ποιεῖ ψόφον ἔρια ἂν πληγῇ, ἀλλὰ χαλκὸς καὶ ὅσα λεῖα καὶ κοῖλα· ὁ μὲν χαλκὸς ὅτι λεῖος, τὰ δὲ κοῖλα τῇ ἀνακλάσει πολλὰς ποιεῖ πληγὰς μετὰ τὴν πρώτην, ἀδυνατοῦντος ἐξελθεῖν τοῦ κινηθέντος. ἔτι ἀκούεται ἐν ἀέρι, κἂν ὕδατι, ἀλλ' ἧττον, οὐκ ἔστι δὲ ψόφου κύριος ὁ ἀὴρ οὐδὲ τὸ ὕδωρ, ἀλλὰ δεῖ στερεῶν πληγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν ὑπομένῃ πληγεὶς ὁ ἀὴρ καὶ

419b Se pare însă că și animalele acvatice au simțul mirosului. Însă omul și animalele terestre dotate cu respirație sînt incapabile de miros dacă nu respiră. Dar motivul acestui fapt va fi expus ulterior[403].

VIII.

Elementele necesare sunetului

Mai întîi[404], să ne referim acum la sunet și la auz. Sunetul se ia în două sensuri: ca act și ca potență[405]. Despre unele dintre lucruri spunem că nu sînt sonore, de pildă buretele, lîna, pe cînd despre altele că sînt, de pildă arama și toate cele solide și netede, pentru că pot produce sunete, adică intermediarul dintre ele și auz produce un sunet în act. Căci sunetul în act este întotdeauna produsul *cuiva* în raport *cu ceva* și *în ceva*, fiindcă îl produce o lovitură[406]. Din acest motiv este și imposibil ca un singur obiect să producă un sunet, pentru că este necesară existența celui care lovește și a celui lovit, astfel încît obiectul sonor produce un sunet în raport cu ceva, iar sunetul nu ia naștere în absența unei translații[407].

Producerea sunetului

Precum am spus, sunetul nu se produce prin lovirea oricăror corpuri, fiindcă lovirea lînii nu produce nici un sunet, spre deosebire de aramă și de toate <corpurile> netede și goale pe dinăuntru[408]. Arama <este sonoră> fiindcă este netedă, iar cele goale în interior produc mai multe <sunete> în urma celui dintîi <sunet>, datorită repercutării <sunetului> care nu poate ieși din cel care l-a pus în mișcare. Pe urmă, el poate fi auzit în aer și chiar în apă[409], dar mai slab. Dar nici aerul, nici apa nu sînt decisive pentru sunet, ci este necesară lovirea reciprocă și contra[410] aerului a unor corpuri solide. Acest lucru se întîmplă cînd

μὴ διαχυθῇ. διὸ ἐὰν ταχέως καὶ σφοδρῶς πληγῇ, ψοφεῖ· δεῖ γὰρ φθάσαι τὴν κίνησιν τοῦ ῥαπίζοντος τὴν θρύψιν τοῦ ἀέρος, ὥσπερ ἂν ἐ σωρὸν ἢ ὁρμαθὸν ψάμμου τύπτοι τις φερόμενον ταχύ.

Ἠχὼ δὲ γίνεται ὅταν, ἀέρος ἑνὸς γενομένου διὰ τὸ ἀγγεῖον τὸ διορίσαν καὶ κωλῦσαν θρυφθῆναι, πάλιν ὁ ἀὴρ ἀπωσθῇ, ὥσπερ σφαῖρα. ἔοικε δ' ἀεὶ γίνεσθαι ἠχώ, ἀλλ' οὐ σαφής, ἐπεὶ συμβαίνει γε ἐπὶ τοῦ ψόφου καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός· καὶ γὰρ τὸ φῶς ἀεὶ ἀνακλᾶται (οὐδὲ γὰρ ἂν ἐγίνετο πάντῃ φῶς, ἀλλὰ σκότος ἔξω τοῦ ἡλιουμένου), ἀλλ' οὐχ οὕτως ἀνακλᾶται ὥσπερ ἀφ' ὕδατος ἢ χαλκοῦ ἢ καί τινος ἄλλου τῶν λείων, ὥστε σκιὰν ποιεῖν, ᾗ τὸ φῶς ὁρίζομεν.

Τὸ δὲ κενὸν ὀρθῶς λέγεται κύριον τοῦ ἀκούειν. δοκεῖ γὰρ εἶναι κενὸν ὁ ἀήρ, οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ποιῶν ἀκούειν, ὅταν κινηθῇ συνεχὴς καὶ εἷς. ἀλλὰ διὰ τὸ ψαθυρὸς εἶναι οὐ γεγωνεῖ, ἂν μὴ λεῖον ᾖ τὸ πληγέν. τότε δὲ εἷς γίνεται ἅμα διὰ τὸ ἐπίπεδον· ἓν γὰρ τὸ τοῦ λείου ἐπίπεδον. ψοφητικὸν μὲν οὖν τὸ κινητικὸν ἑνὸς ἀέρος συνεχείᾳ μέχρις ἀκοῆς.

Ἀκοῇ δὲ συμφυὴς ἔστιν ἀήρ· διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι, κινουμένου τοῦ ἔξω ὁ εἴσω κινεῖται. διόπερ οὐ πάντῃ τὸ ζῷον ἀκούει, οὐδὲ πάντῃ διέρχεται ὁ ἀήρ· οὐ γὰρ πάντῃ ἔχει ἀέρα †τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον†. αὐτὸς μὲν δὴ ἄψοφον ὁ ἀὴρ διὰ τὸ εὔθρυπτον· ὅταν δὲ κωλυθῇ θρύπτεσθαι, ἡ τούτου κίνησις ψόφος. ὁ δ' ἐν τοῖς

aerul rezistă loviturii, nu se risipește și, de aceea, el răsună dacă lovirea este puternică și rapidă. Căci este necesar ca mișcarea de lovire să fie mai rapidă decît risipirea aerului, ca și cum ar lovi cineva o grămadă sau un vîrtej de nisip aflat în mișcare rapidă.

Ecoul

Ecoul[411] se naște datorită aerului care, rămas compact în cavitatea care îl limitează și îl împiedică să se risipească, iese la rîndul lui afară, ca o sferă. S-ar părea că ecoul are loc mereu, dar acest lucru nu este clar, pentru că în privința sunetului se întîmplă la fel ca și în privința luminii. În fond, și lumina se reflectă neîntrerupt, deoarece altminteri nu s-ar răspîndi pretutindeni, ci, în afara locului însorit, ar fi întuneric. Dar <sunetul> nu se reflectă ca pe apă, sau pe aramă sau pe vreun alt corp neted, astfel încît să producă o umbră, așa cum definim noi lumina.

Aerul și transmisia sunetului

Apoi, se spune în mod corect că vidul este decisiv pentru a auzi. Se pare că vidul este aerul[412], iar el produce faptul de a auzi cînd este mobilizat continuu și compact. Dar, din cauza inconsistenței sale, el nu răsună în lipsa unui corp neted care să fie lovit. În acest caz, el devine ceva unitar, grație totodată suprafeței, fiindcă suprafața unui obiect neted este una singură. Așadar, obiectul care poate mobiliza o <cantitate> unitară de aer și continuă pînă la organul auzului este sonor.

Aerul și urechea internă

Dar auzul este în mod natural continuu cu aerul[413], iar pentru că acesta se află în aer, el este mișcat înăuntru de aerul care a fost mișcat afară[414]. Din acest motiv, viețuitorul nu aude pe toată <suprafața corpului>, nici aerul nu pătrunde peste tot <în el>, căci o parte a corpului care este însuflețită și urmează să se miște nu conține aer peste tot. În sine, aerul nu este sonor, fiindcă el se risipește ușor, dar cînd este împiedicat să se risipească, mișcarea lui produce sunetul. Apoi,

ὠσὶν ἐγκατῳκοδόμηται πρὸς τὸ ἀκίνητος εἶναι, ὅπως ἀκριβῶς αἰσθάνηται πάσας τὰς διαφορὰς τῆς κινήσεως. διὰ ταῦτα δὲ καὶ ἐν ὕδατι ἀκούομεν, ὅτι οὐκ εἰσέρχεται πρὸς αὐτὸν τὸν συμφυῆ ἀέρα· ἀλλ' οὐδ' ἐς τὸ οὖς, διὰ τὰς ἕλικας. ὅταν δὲ τοῦτο συμβῇ, οὐκ ἀκούει· οὐδ' ἂν ἡ μῆνιγξ κάμῃ, ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῇ κόρῃ δέρμα [ὅταν κάμῃ]. ἀλλ' οὐ σημεῖον τοῦ ἀκούειν ἢ μὴ τὸ ἠχεῖν τὸ οὖς ὥσπερ τὸ κέρας· ἀεὶ γὰρ οἰκείαν τινὰ κίνησιν ὁ ἀὴρ κινεῖται ὁ ἐν τοῖς ὠσίν, ἀλλ' ὁ ψόφος ἀλλότριος καὶ οὐκ ἴδιος. καὶ διὰ τοῦτό φασιν ἀκούειν τῷ κενῷ καὶ ἠχοῦντι, ὅτι ἀκούομεν τῷ ἔχοντι ὡρισμένον τὸν ἀέρα.

Πότερον δὲ ψοφεῖ τὸ τυπτόμενον ἢ τὸ τύπτον; ἢ καὶ ἄμφω, τρόπον δ' ἕτερον; ἔστι γὰρ ὁ ψόφος κίνησις τοῦ δυναμένου κινεῖσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὅνπερ τὰ ἀφαλλόμενα ἀπὸ τῶν λείων, ὅταν τις κρούσῃ. οὐ δὴ πᾶν, ὥσπερ εἴρηται, ψοφεῖ τυπτόμενον καὶ τύπτον, οἷον ἐὰν πατάξῃ βελόνη βελόνην, ἀλλὰ δεῖ τὸ τυπτόμενον ὁμαλὸν εἶναι, ὥστε τὸν ἀέρα ἀθροῦν ἀφάλλεσθαι καὶ σείεσθαι.

Αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν ψοφούντων ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν ψόφῳ δηλοῦνται· ὥσπερ γὰρ ἄνευ φωτὸς οὐχ ὁρᾶται τὰ χρώματα, οὕτως οὐδ' ἄνευ ψόφου τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα δὲ λέγεται κατὰ μεταφορὰν ἀπὸ τῶν ἁπτῶν· τὸ μὲν γὰρ ὀξὺ κινεῖ τὴν αἴσθησιν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπὶ πολύ, τὸ δὲ βαρὺ ἐν πολλῷ ἐπ' ὀλίγον. οὐ δὴ ταχὺ τὸ ὀξύ, τὸ δὲ βαρὺ βραδύ, ἀλλὰ γίνεται τοῦ μὲν διὰ τὸ τάχος ἡ

aerul este găzduit în urechi pentru a rămîne nemișcat și pentru a percepe distinct toate diferențele mișcării. De aceea, noi auzim și în apă, căci ea nu ajunge pînă la aerul care este continuu în mod natural cu acel <organ al auzului>, și nici chiar în ureche, datorită labirintului. Cînd se întîmplă aceasta, nu mai auzim, și nici cînd este rănit timpanul, ca și atunci cînd <nu mai vedem fiindcă> este rănită corneea. Chiar și dovada faptului că există sau nu un auz este întotdeauna faptul că urechea seamănă cu un corn, fiindcă aerul din urechi este întotdeauna mișcat într-un mod propriu, pe cînd sunetul rămîne străin și nu este al <urechii>. De aceea se spune că auzul se produce grație vidului și unui <corp> cu rezonanță, căci noi auzim datorită unui <organ> ce conține o cantitate definită de aer[415].

Cine produce sunetul?

Dar oare sunetul este produs de obiectul lovit sau de cel care lovește? Sau de ambele, dar în mod diferit? Căci sunetul este o mișcare a celui capabil de a fi mișcat, asemeni unor obiecte ce ricoșează de pe suprafețele netede cînd cineva le aruncă <pe ele>. Prin urmare, așa cum am spus[416], nu orice obiect lovit sau care lovește este sonor, de pildă atunci cînd un ac ar lovi un alt ac, ci este necesar ca obiectul lovit să fie plan, pentru ca aerul compact să ricoșeze și să vibreze.

Auzul este analogic pipăitului

Diferențele dintre obiectele sonore devin evidente în cazul sunetului în act. Căci tot așa cum culorile sînt invizibile în absența luminii, tot așa gravul și ascuțitul nu pot fi percepute în absența sunetului. Acești <termeni> sînt preluați metaforic de la obiectele pipăite, căci, pe de o parte, ceva ascuțit mobilizează simțul în scurt timp și pentru o perioadă îndelungată, pe cînd ceva grav <mobilizează simțul> lent și pentru un timp scurt[417]. Dar ascuțitul nu este ceva rapid, și nici gravul ceva lent, ci <ascuțitul> se naște datorită

κίνησις τοιαύτη, τοῦ δὲ διὰ βραδυτῆτα, καὶ ἔοικεν
420b ἀνάλογον ἔχειν τῷ περὶ τὴν ἁφὴν ὀξεῖ καὶ ἀμβλεῖ· τὸ μὲν γὰρ ὀξὺ οἷον κεντεῖ, τὸ δ' ἀμβλὺ οἷον ὠθεῖ, διὰ τὸ κινεῖν τὸ μὲν ἐν ὀλίγῳ τὸ δὲ ἐν πολλῷ, ὥστε συμβαίνει τὸ μὲν ταχὺ τὸ δὲ βραδὺ εἶναι. περὶ μὲν οὖν ψόφου ταύτῃ διωρίσθω.

ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου· τῶν γὰρ ἀψύχων οὐθὲν φωνεῖ, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα λέγεται φωνεῖν, οἷον αὐλὸς καὶ λύρα καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἀψύχων ἀπότασιν ἔχει καὶ μέλος καὶ διάλεκτον. ἔοικε γάρ, ὅτι καὶ ἡ φωνὴ ταῦτ' ἔχει. πολλὰ δὲ τῶν ζῴων οὐκ ἔχουσι φωνήν, οἷον τά τε ἄναιμα καὶ τῶν ἐναίμων ἰχθύες (καὶ τοῦτ' εὐλόγως, εἴπερ ἀέρος κίνησίς τίς ἐστιν ὁ ψόφος), ἀλλ' οἱ λεγόμενοι φωνεῖν, οἷον [οἱ] ἐν τῷ Ἀχελῴῳ, ψοφοῦσι τοῖς βραγχίοις ἤ τινι ἑτέρῳ τοιούτῳ,

Φωνὴ δ' ἐστὶ ζῴου ψόφος οὐ τῷ τυχόντι μορίῳ. ἀλλ' ἐπεὶ πᾶν ψοφεῖ τύπτοντός τινος καί τι καὶ ἔν τινι, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀήρ, εὐλόγως ἂν φωνοίη ταῦτα μόνα ὅσα δέχεται τὸν ἀέρα. τῷ γὰρ ἤδη ἀναπνεομένῳ καταχρῆται ἡ φύσις ἐπὶ δύο ἔργα - καθάπερ τῇ γλώττῃ ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ' ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ, οὕτω καὶ τῷ πνεύματι πρός τε τὴν θερμότητα τὴν ἐντὸς ὡς ἀναγκαῖον [ὄν] (τὸ δ' αἴτιον ἐν ἑτέροις ἐρήσεται) καὶ πρὸς τὴν φωνὴν ὅπως ὑπάρχῃ τὸ εὖ. ὄργανον δὲ τῇ ἀναπνοῇ ὁ φάρυγξ· οὗ δ' ἕνεκα τὸ μόριόν ἐστι τοῦτο, πνεύμων· τούτῳ γὰρ τῷ

rapidității acestei mișcări, pe cînd <gravul> datorită 420b caracterului ei lent. S-ar părea chiar că există o analogie cu obiectul ascuțit și cu cel tocit, în cazul pipăitului: un sunet ascuțit este ca și cum ar înțepa, pe cînd cel tocit este ca și cum ar apăsa, fiindcă ele mobilizează <organul de simț> într-un timp scurt și, respectiv, într-un timp lung, astfel încît se întîmplă ca unul să fie rapid iar celălalt să fie lent. Să definim, așadar, auzul astfel.

Glasul

Glasul este un anumit sunet al celui însuflețit[418], căci nici unul dintre cele neînsuflețite nu au glas, ci se spune despre ele printr-o asemănare că glăsuiesc, ca de pildă flautul și lira și toate cele care au un registru sonor și o modulație și chiar o articulare sonoră[419]. S-ar părea că glasul are aceste <proprietăți>. Dar multe dintre animale nu au glas, de exemplu cele lipsite de sînge și, dintre cele cu sînge, peștii. Iar acest lucru este îndreptățit, dacă <este adevărat că> sunetul reprezintă o mobilizare a aerului. Pe de altă parte, peștii despre care se spune că au glas, cum sînt cei din Ahelous, scot sunete prin branhii sau prin altceva asemănător[420].

Glasul și respirația

Glasul este sunetul viețuitorului, și nu <este emis> prin intermediul oricărei părți. Dar, pentru că orice lucru este sonor dacă el îl lovește pe un altul și în altul, adică în aer, sînt îndreptățite să aibă glas numai acele <viețuitoare> care inspiră aerul. Într-adevăr, natura se folosește de respirație în vederea a două funcții, tot așa cum <se folosește> de limbă pentru gust și pentru vorbire; dintre ele, gustul este necesar <supraviețuirii> (de aceea și apare la multe <viețuitoare>) pe cînd exprimarea are loc în vederea vieții bune[421]. Tot așa, <natura se folosește> de suflare în vederea <menținerii> temperaturii interne, întrucît este necesar (dar cauza acestui fapt o vom expune în alte lucrări[422]), precum și în vederea glasului, care are loc în numele desăvîrșirii. Organul respirației este

μορίῳ πλέον ἔχει τὸ θερμὸν τὰ πεζὰ τῶν ἄλλων. δεῖται δὲ τῆς ἀναπνοῆς καὶ ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος πρῶτος. διὸ ἀναγκαῖον εἴσω ἀναπνεόμενον ἐσιέναι τὸν ἀέρα. ὥστε ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν φωνή ἐστιν

(οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν - ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες - ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή)· καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου
421a ἀέρος ὥσπερ ἡ βήξ, ἀλλὰ τούτῳ τύπτει τὸν ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ πρὸς αὐτήν. σημεῖον δὲ τὸ μὴ δύνασθαι φωνεῖν ἀναπνέοντα μηδ' ἐκπνέοντα, ἀλλὰ κατέχοντα· κινεῖ γὰρ τούτῳ ὁ κατέχων. φανερὸν δὲ καὶ διότι οἱ ἰχθύες ἄφωνοι· οὐ γὰρ ἔχουσι φάρυγγα. τοῦτο δὲ τὸ μόριον οὐκ ἔχουσιν ὅτι οὐ δέχονται τὸν ἀέρα οὐδ' ἀναπνέουσιν. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν, ἕτερός ἐστι λόγος.

ι.

Περὶ δὲ ὀσμῆς καὶ ὀσφραντοῦ ἧττον εὐδιόριστόν ἐστι τῶν ἐρημένων· οὐ γὰρ δῆλον ποῖόν τί ἐστιν ἡ ὀσμή, οὕτως ὡς ὁ ψόφος ἢ τὸ χρῶμα. αἴτιον δ' ὅτι τὴν αἴσθησιν ταύτην οὐκ ἔχομεν ἀκριβῆ, ἀλλὰ χείρω πολλῶν ζῴων· φαύλως γὰρ ἄνθρωπος ὀσμᾶται, καὶ οὐθενὸς αἰσθάνεται τῶν

laringele[423], iar această parte are drept scop <servirea> plămînului, căci grație acestei părți animalele terestre au mai multă căldură decît altele. Respirația este necesară în primul rînd locului aflat în jurul inimii, și de aceea este necesar ca aerul să pătrundă în interiorul celui care respiră. Astfel, glasul este lovirea aerului respirat de sufletul din aceste părți ale corpului de așa-numita trahee.

Respirația și limbajul

Căci nu orice sunet al unui animal este un glas, precum am spus[424] (fiindcă se poate scoate un sunet și cu limba, sau cum fac cei care tușesc), ci este necesar ca acela care produce lovirea <aerului> să fie o ființă însuflețită și <să o facă> prin intermediul unei anumite imaginații[425], căci glasul este un sunet care poartă o semnificație și nu doar aerul care este respirat, cum este tusea, ci prin acest <aer> este lovită traheea dinăuntrul ei. Dovada acestui fapt este că glăsuirea nu este posibilă pentru cel care <doar> inspiră sau expiră, ci pentru cel care își reține <respirația>, fiindcă el mobilizează aerul reținut. Este evident și de ce peștii nu au glas: fiindcă ei nu au laringe. Ei nu dețin acest organ fiindcă nu au nevoie de aer și nu respiră. Însă cauza acestui fapt este obiectul unei alte expuneri[426].

IX.

Mirosul și omul

Este însă mai dificil de tratat despre miros și obiectul său[427] decît despre cele amintite, fiindcă nu este clar de ce fel[428] este mirosul, așa cum era în cazul sunetului sau în cel al culorii. Motivul este că noi nu avem o acuitate[429] a acestui simț, ci el este inferior multor viețuitoare, căci omul are un miros înșelător și nu resimte nici unul dintre obiectele mirositoare

ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος, ὡς οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου. εὔλογον δ' οὕτω καὶ τὰ σκληρόφθαλμα τῶν χρωμάτων αἰσθάνεσθαι, καὶ μὴ διαδήλους αὐτοῖς εἶναι τὰς διαφορὰς τῶν χρωμάτων πλὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἀφόβῳ· οὕτω δὲ καὶ περὶ τὰς ὀσμὰς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.

Ἔοικε μὲν γὰρ ἀνάλογον ἔχειν πρὸς τὴν γεῦσιν, καὶ ὁμοίως τὰ εἴδη τῶν χυμῶν τοῖς τῆς ὀσμῆς, ἀλλ' ἀκριβεστέραν ἔχομεν τὴν γεῦσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἁφήν τινα, ταύτην δ' ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν τῶν ζῴων, κατὰ δὲ τὴν ἁφὴν πολλῷ τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῖ· διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζῴων. σημεῖον δὲ τὸ καὶ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὸ αἰσθητήριον τοῦτο εἶναι εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς, παρ' ἄλλο δὲ μηδέν· οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς.

Ἔστι δ', ὥσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὺς ὁ δὲ πικρός, οὕτω καὶ ὀσμαί, ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχουσι τὴν ἀνάλογον ὀσμὴν καὶ χυμόν, λέγω δὲ οἷον γλυκεῖαν ὀσμὴν καὶ γλυκὺν χυμόν, τὰ δὲ τοὐναντίον. ὁμοίως δὲ καὶ δριμεῖα καὶ αὐστηρὰ καὶ ὀξεῖα καὶ λιπαρά ἐστιν ὀσμή. ἀλλ' ὥσπερ εἴπομεν, διὰ τὸ μὴ σφόδρα διαδήλους εἶναι τὰς ὀσμὰς ὥσπερ τοὺς χυ- 421b μούς, [ἀπὸ τούτων] εἴληφε τὰ ὀνόματα καθ' ὁμοιότητα τῶν πραγμάτων, ἡ μὲν γλυκεῖα κρόκου καὶ μέλιτος, ἡ δὲ δριμεῖα θύμου καὶ τῶν τοιούτων· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Ἔστι δ' ὥσπερ ἡ ἀκοὴ καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων, ἡ μὲν τοῦ ἀκουστοῦ καὶ ἀνηκούστου, ἡ δὲ

fără suferință sau plăcere, pentru că organul de simț este lipsit de acuitate. Pe de altă parte, este normal ca <viețuitoarele> cu ochii uscați să perceapă culorile, dar pentru ele diferențele dintre culori să nu se clarifice în prezența sau absența fricii[430]. La fel sînt <percepute> mirosurile de specia umană.

Omul și acuitatea mirosului

S-ar părea că există o analogie <a mirosului> cu gustul și a tipurilor de savori cu cele de mirosuri, însă noi avem un gust dotat cu mai multă acuitate, pentru că el este ca un fel de pipăit, iar acest din urmă simț are la om o foarte mare acuitate[431]. În celelalte cazuri, <omul> este depășit de multe animale, dar, în cazul pipăitului, el se deosebește cu mult în acuitate de altele. De aceea, <omul> și este cel mai inteligent dintre animale[432]. Dovada acestui fapt este că, în specia umană, cei dotați și cei nedotați se deosebesc conform acestui organ sensibil și în nici un caz conform altuia. Căci aceia care au o carne rigidă nu sînt nici dotați intelectual, pe cînd cei care au o carne moale sînt și dotați <intelectual>[433].

Analogia gustului cu mirosul

Tot așa cum gustul este uneori dulce, alteori amar, tot așa este și cu mirosurile[434]. Dar unele lucruri au chiar un gust și un miros analogice, mă refer de pildă la un miros dulce și la un gust dulce. La alte lucruri, se petrece contrariul. De asemenea, există și mirosul amar, acru, înțepător sau gras. Dar, așa cum am spus[435], deoarece mirosurile nu sînt tot așa de ușor de distins ca și gusturile, ele și-au luat numele de la cele din urmă, potrivit cu asemănarea
421b lucrurilor. Mirosul dulce vine de la șofran și de la miere, pe cînd cel amar de la cimbru și de la cele asemănătoare lui, iar cu celelalte mirosuri este la fel.

Simțul și negația

De fapt, este la fel ca și cu auzul și cu celelalte senzații: <auzul> are în vedere ceea ce poate și ceea

τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου, καὶ ἡ ὄσφρησις τοῦ ὀσφραντοῦ καὶ ἀνοσφράντου. ἀνόσφραντον δὲ τὸ μὲν παρὰ τὸ ὅλως ἀδύνατον [εἶναι] ἔχειν ὀσμήν, τὸ δὲ μικρὰν ἔχον καὶ φαύλην. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἄγευστον λέγεται.

Ἔστι δὲ καὶ ἡ ὄσφρησις διὰ τοῦ μεταξύ, οἷον ἀέρος ἢ ὕδατος· καὶ γὰρ τὰ ἔνυδρα δοκοῦσιν ὀσμῆς αἰσθάνεσθαι, ὁμοίως καὶ τὰ ἔναιμα καὶ τὰ ἄναιμα, ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τῷ ἀέρι· καὶ γὰρ τούτων ἔνια πόρρωθεν ἀπαντᾷ πρὸς τὴν τροφὴν ὕποσμα γινόμενα. διὸ καὶ ἄπορον φαίνεται ἐ πάντα μὲν ὁμοίως ὀσμᾶται, ὁ δ' ἄνθρωπος ἀνα-πνέων μέν, μὴ ἀναπνέων δὲ ἀλλ' ἐκπνέων ἢ κατέχων τὸ πνεῦμα οὐκ ὀσμᾶται, οὔτε πόρρωθεν οὔτ' ἐγγύθεν, οὐδ' ἂν ἐπὶ τοῦ μυκτῆρος ἐντὸς τεθῇ· καὶ τὸ μὲν ἐπ' αὐτῷ τιθέμενον τῷ αἰσθητηρίῳ ἀναίσθητον εἶναι κοινὸν πάντων, ἀλλὰ τὸ ἄνευ τοῦ ἀναπνεῖν μὴ αἰσθάνεσθαι ἴδιον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· δῆλον δὲ πειρωμένοις· ὥστε τὰ ἄναι-μα, ἐπειδὴ οὐκ ἀναπνέουσιν, ἑτέραν ἄν τιν' αἴ-σθησιν ἔχοι παρὰ τὰς λεγομένας. ἀλλ' ἀδύνατον, είπερ τῆς ὀσμῆς αἰσθάνεται· ἡ γὰρ τοῦ ὀσφραν-τοῦ αἴσθησις καὶ δυσώδους καὶ εὐώδους ὄσφρησίς ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ φθειρόμενα φαίνεται ὑπὸ τῶν ἰσχυρῶν ὀσμῶν ὑφ' ὧνπερ ἄνθρωπος, οἷον ἀσφάλ-του καὶ θείου καὶ τῶν τοιούτων. ὀσφραίνεσθαι μὲν οὖν ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐκ ἀναπνέοντα.

Ἔοικε δὲ τοῖς ἀνθρώποις διαφέρειν τὸ αἰσθη-τήριον τοῦτο πρὸς τὸ τῶν ἄλλων ζῴων, ὥσπερ τὰ ὄμματα πρὸς τὰ τῶν σκληροφθάλμων - τὰ μὲν γὰρ ἔχει φράγμα καὶ ὥσπερ ἔλυτρον τὰ βλέφαρα,

ce nu poate fi auzit, <văzul are în vedere> vizibilul și invizibilul, iar mirosul – ceea ce poate sau nu să fie mirosit[436]. Ceva nu poate fi mirosit fie pentru că[437] mirosul lui nu poate fi obținut deloc, fie pentru că <simțul> este prea slab deținut și este înșelător. Același lucru se spune și despre ceea ce nu poate fi gustat.

Mirosul și intermediarul

Și mirosirea are loc printr-un intermediar, de pildă prin aer sau prin apă[438], căci se pare că și vietățile acvatice simt mirosul. Este la fel și în cazul vietăților cu sînge, și în al celor lipsite de sînge, precum și în cazul celor aeriene. Unele dintre ele chiar se îndreaptă spre hrană de departe cînd îi simt mirosul. De aceea, apare și o dificultate: deși toate <vietățile> au un miros la fel <de ascuțit>, totuși omul <simte mirosul> doar dacă inspiră[439]. Dacă nu inspiră, ci expiră sau își reține suflarea, el nu simte mirosul nici de departe, nici de aproape, nici măcar dacă <obiectul> mirositor îi este pus în nară. Este un fapt comun tuturor <simțurilor> ca obiectul așezat pe organul de simț să nu fie simțit[440]. Însă faptul de a nu putea avea o senzație <de miros> în lipsa inspirației este ceva propriu oamenilor, ceea ce este evident pentru cei care îl încearcă. Ar urma atunci că vietățile lipsite de sînge, deoarece nu respiră, ar trebui să aibă un alt simț în afara celor indicate. Dar acest lucru este imposibil[441], dacă ele simt mirosul, pentru că simțul care revine obiectului mirositor, fie că este plăcut sau neplăcut, este mirosul[442]. Pe urmă, este limpede că mirosurile tari care ucid <vietățile> ucid și omul, așa cum este bitumul, sulful și altele asemenea. Așadar, ele resimt în mod necesar mirosul, dar nu prin respirație.

Simțurile și privația

S-ar părea că acest organ de simț diferă de la oameni la alte viețuitoare, așa cum sînt ochii <omului> față de ochii uscați ai altor viețuitoare. <Ochii omului> au o pieliță și pleoapele cu rol

ἃ μὴ κινήσας μηδ' ἀνασπάσας οὐχ ὁρᾷ· τὰ δὲ σκληρόφθαλμα οὐδὲν ἔχει τοιοῦτον, ἀλλ' εὐθέως ὁρᾷ τὰ γινόμενα ἐν τῷ διαφανεῖ - οὕτως οὖν καὶ 422a τὸ ὀσφραντικὸν αἰσθητήριον τοῖς μὲν ἀκαλυφὲς εἶναι, ὥσπερ τὸ ὄμμα, τοῖς δὲ τὸν ἀέρα δεχομένοις ἔχειν ἐπικάλυμμα, ὃ ἀναπνεόντων ἀποκαλύπτεται, διευρυνομένων τῶν φλεβίων καὶ τῶν πόρων. καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἀναπνέοντα οὐκ ὀσμᾶται ἐν τῷ ὑγρῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὀσφρανθῆναι ἀναπνεύσαντα, τοῦτο δὲ ποιεῖν ἐν τῷ ὑγρῷ ἀδύνατον. ἔστι δ' ἡ ὀσμὴ τοῦ ξηροῦ (ὥσπερ ὁ χυμὸς τοῦ ὑγροῦ), τὸ δὲ ὀσφραντικὸν αἰσθητήριον δυνάμει τοιοῦτον.

κ.

Τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἁπτόν τι· καὶ τοῦτ' αἴτιον τοῦ μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξὺ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος· οὐδὲ γὰρ τῇ ἁφῇ. καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐν ᾧ ὁ χυμός, τὸ γευστόν, ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλῃ· τοῦτο δ' ἁπτόν τι. διὸ κἂν ἐ ἐν ὕδατι ἦμεν, ᾐσθανόμεθ' ἂν ἐμβληθέντος τοῦ γλυκέος, οὐκ ἦν δ' ἂν ἡ αἴσθησις ἡμῖν διὰ τοῦ μεταξύ, ἀλλὰ τῷ μιχθῆναι τῷ ὑγρῷ, καθάπερ ἐπὶ τοῦ ποτοῦ. τὸ δὲ χρῶμα οὐχ οὕτως ὁρᾶται τῷ μίγνυσθαι, οὐδὲ ταῖς ἀπορροίαις. ὡς μὲν οὖν τὸ μεταξὺ οὐθὲν ἔστιν· ὡς δὲ χρῶμα τὸ ὁρατόν, οὕτω τὸ γευστὸν ὁ χυμός. οὐθὲν δὲ ποιεῖ χυμοῦ αἴσθησιν ἄνευ ὑγρότητος, ἀλλ' ἔχει ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει ὑγρότητα, οἷον τὸ ἁλμυρόν·

protector, și el nu vede dacă nu și le mișcă și nu le îndepărtează[443]. Dar viețuitoarele cu ochii uscați nu au așa ceva, ci văd instantaneu ceea ce se ivește în transparență. Așadar, la unele <vietăți> și organul mirosului este de asemenea neacoperit, ca și ochii, pe cînd cele care inspiră aerul au o membrană care se îndepărtează în timpul respirației, datorită dilatării venelor și a porilor. De aceea, <viețuitoarele> care respiră nu pot mirosi în umezeală, căci ele trebuie să perceapă mirosul prin respirație, iar ele nu pot face aceasta într-un mediu umed. Mirosul ține de uscăciune (așa cum savoarea ține de umezeală[444]), pe cînd mirosul în potență are acest caracter <uscat>[445].

X.

Gustul și umiditatea (I)

Obiectul care poate fi gustat este un fel de obiect pipăibil[446], fiindcă el, ca și în cazul pipăitului, nu este simțit printr-un corp intermediar care să îi fie străin[447]. Corpul în care se găsește o savoare[448], adică obiectul care poate fi gustat, se află într-un mediu umed, ca într-o materie[449], iar acesta este un obiect pipăibil. De aceea, chiar dacă am fi în apă, am simți dulcele care s-ar afla acolo, dar senzația noastră nu s-ar produce grație unui intermediar, ci grație amestecului cu mediul umed, așa cum este în cazul unei băuturi[450]. În schimb, culoarea nu poate fi astfel văzută, adică în măsura în care este amestecată, și nici prin niște emanații[451]. Așadar, <în cazul gustului> nu există nici un intermediar[452], însă tot așa cum culoarea este vizibilul, tot așa savoarea este ceea ce poate fi gustat. Dar savoarea nu produce o senzație în lipsa umezelii, iar <obiectul care poate fi gustat> deține umezeală în act sau în potență, așa cum este un obiect sărat: el este ușor dizolvabil și poate fi descompus de limbă fără efort.

εὔτηκτόν τε γὰρ αὐτὸ καὶ συντηκτικὸν γλώττης.

Ὥσπερ δὲ καὶ ἡ ὄψις ἐστὶ τοῦ τε ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου (τὸ γὰρ σκότος ἀόρατον, κρίνει δὲ καὶ τοῦτο ἡ ὄψις), ἔτι τε τοῦ λίαν λαμπροῦ (καὶ γὰρ τοῦτο ἀόρατον, ἄλλον δὲ τρόπον τοῦ σκότους), ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἀκοὴ ψόφου τε καὶ σιγῆς, ὧν τὸ μὲν ἀκουστὸν τὸ δ' οὐκ ἀκουστόν, καὶ μεγάλου ψόφου καθάπερ ἡ ὄψις τοῦ λαμπροῦ (ὥσπερ γὰρ ὁ μικρὸς ψόφος ἀνήκουστος, τρόπον τινὰ καὶ ὁ μέγας τε καὶ ὁ βίαιος), ἀόρατον δὲ τὸ μὲν ὅλως λέγεται, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον, τὸ δ' ἐὰν πεφυκὸς μὴ ἔχῃ ἢ φαύλως, ὥσπερ τὸ ἄπουν καὶ τὸ ἀπύρηνον - οὕτω δὴ καὶ ἡ γεῦσις τοῦ γευστοῦ τε καὶ ἀγεύστου, τοῦτο δὲ τὸ μικρὸν ἢ φαῦλον ἔχον χυμὸν ἢ φθαρτικὸν τῆς γεύσεως.

Δοκεῖ δ' εἶναι ἀρχὴ τὸ ποτὸν καὶ ἄποτον (γεῦσις γάρ τις ἀμφοτέρου· ἀλλὰ τοῦ μὲν φαύλη καὶ φθαρτική [τῆς γεύσεως], τοῦ δὲ κατὰ φύσιν)· ἔστι δὲ κοινὸν ἁφῆς καὶ γεύσεως τὸ ποτόν.
422b ἐπεὶ δ' ὑγρὸν τὸ γευστόν, ἀνάγκη καὶ τὸ αἰσθητήριον αὐτοῦ μήτε ὑγρὸν εἶναι ἐντελεχείᾳ μήτε ἀδύνατον ὑγραίνεσθαι· πάσχει γάρ τι ἡ γεῦσις ὑπὸ τοῦ γευστοῦ, ᾗ γευστόν. ἀναγκαῖον ἄρα ὑγρανθῆναι τὸ δυνάμενον μὲν ὑγραίνεσθαι σωζόμενον, μὴ ὑγρὸν δέ, τὸ γευστικὸν αἰσθητήριον.

Σημεῖον δὲ τὸ μήτε κατάξηρον οὖσαν τὴν γλῶτταν αἰσθάνεσθαι μήτε λίαν ὑγράν· αὕτη γὰρ ἁφῇ γίνεται τοῦ πρώτου ὑγροῦ, ὥσπερ ὅταν

Extremele sensibile

Tot așa cum este vederea față de vizibil și invizibil (căci întunericul este invizibil, dar acest lucru îl judecă[453] vederea), apoi față de ceva prea strălucitor (căci și acesta este invizibil, dar altfel[454] decît întunericul), tot așa se raportează auzul la zgomot și la liniște, dintre care unul poate fi auzit pe cînd celălalt nu, asemeni unui zgomot puternic, așa cum este văzul față de ceva <prea> strălucitor. Căci la fel cum un sunet slab nu poate fi auzit, într-un sens, este la fel și cu unul intens și puternic[455]. Spunem despre ceva că este invizibil fie în sens absolut (așa cum despre altele enunțăm imposibilul), fie dacă el este invizibil sau greu de văzut în mod natural (așa cum spunem <despre un viețuitor> că este fără picioare sau <despre un fruct> că este fără sîmbure)[456]. Tot așa se raportează și gustul la lucrul care poate fi gustat și la cel care nu poate fi gustat, adică la unul slab ori cu o savoare înșelătoare, sau la unul ce distruge gustul.

Gustul și umiditatea (II)

S-ar părea, însă, că principiul <gustului> este potabilul sau nepotabilul[457], fiindcă ambele țin de gust, însă unul este înșelător și distructiv al gustului[458], pe cînd altul este natural. Însă potabilul, la rîndul lui, este comun gustului și pipăitului. Dar, pentru că obiectul gustat este umed, este necesar ca și organul de simț care îi corespunde să nu fie umed în act, dar nici să nu îi fie imposibil să se umezească. Căci gustul este afectat întrucîtva de obiectul gustat întrucît este gustat. Așadar, organul gustului trebuie să devină umed, fiind însă capabil să se umezească, rămînînd <totuși> integru, dar fără a fi umed <în act>[459].

Excesul gustului

Dovada acestui fapt este că limba nu percepe o senzație nici dacă este prea uscată, nici dacă este prea umedă. Căci simțul tactil <al limbii> se naște datorită acestei umidități primare[460], ca și atunci cînd cineva,

προγευματίσας τις ἰσχυροῦ χυμοῦ γεύηται ἑτέρου, καὶ οἷον τοῖς κάμνουσι πικρὰ πάντα φαίνεται διὰ τὸ τῇ γλώττῃ πλήρει τοιαύτης ὑγρότητος ἀσθάνεσθαι. τὰ δ' εἴδη τῶν χυμῶν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν χρωμάτων, ἁπλᾶ μὲν τἀναντία, τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν, ἐχόμενα δὲ τοῦ μὲν τὸ λιπαρόν, τοῦ δὲ τὸ ἁλμυρόν· μεταξὺ δὲ τούτων τό τε δριμὺ καὶ τὸ αὐστηρὸν καὶ στρυφνὸν καὶ ὀξύ· σχεδὸν γὰρ αὗται δοκοῦσιν εἶναι διαφοραὶ χυμῶν. ὥστε τὸ γευστικόν ἐστι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, γευστὸν δὲ τὸ ποιητικὸν ἐντελεχείᾳ αὐτοῦ.

λ.

Περὶ δὲ τοῦ ἁπτοῦ καὶ περὶ ἁφῆς ὁ αὐτὸς λόγος· ἐ γὰρ ἡ ἁφὴ μὴ μία ἐστὶν αἴσθησις ἀλλὰ πλείους, ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἁπτὰ ἀσθητὰ πλείω εἶναι. ἔχει δ' ἀπορίαν πότερον πλείους ἐσὶν ἢ μία, καὶ τί τὸ ἀσθητήριον τὸ τοῦ ἁπτικοῦ, πότερον ἡ σὰρξ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, ἢ οὔ, ἀλλὰ τοῦτο μέν ἐστι τὸ μεταξύ, τὸ δὲ πρῶτον ἀσθητήριον ἄλλο τί ἐστιν ἐντός. πᾶσα γὰρ αἴσθησις μιᾶς ἐναντιώσεως εἶναι δοκεῖ, οἷον ὄψις λευκοῦ καὶ μέλανος, καὶ ἀκοὴ ὀξέος καὶ βαρέος, καὶ γεῦσις πικροῦ καὶ γλυκέος· ἐν δὲ τῷ ἁπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, σκληρὸν μαλακόν, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τοιαῦτα. ἔχει δέ τινα λύσιν πρός γε ταύτην τὴν ἀπορίαν, ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων

după ce ar încerca o savoare foarte puternică, ar mai gusta și altceva. Aceasta seamănă cu situația bolnavilor, cărora toate li se par amare, datorită faptului că ei resimt senzațiile prin intermediul limbii încărcate de o asemenea umiditate. Ca și în cazul culorilor, tipurile de savoare[461] sînt simple și contrare, anume dulcele și amarul, iar unul dintre ele conține caracterul gras, pe cînd celălalt pe cel sărat. Gustul iute, acru, astringent și acid sînt intermediare între acestea. Cam acestea par a fi diferențele dintre savori. În felul acesta, facultatea gustului există ca atare în potență, pe cînd obiectul care poate fi gustat este agentul care îl aduce în act.

XI.

Diversitatea simțului tactil

Raționamentul este identic în cazul pipăitului și al obiectului care poate fi pipăit[462]. De vreme ce pipăitul nu este un simț unic, ci de mai multe feluri, este necesar[463] ca și obiectele pipăite să fie mai multe. Dificultatea este de <a afla> dacă acest simț este unul singur sau sînt mai multe, dar și care este organul de simț propriu facultății tactile: oare este carnea și ceea ce îi este analogic la alte <viețuitoare>[464], sau nu, ci ea este doar intermediarul, pe cînd organul de simț primar este un <organ> intern[465]? Căci s-ar părea că orice simț corespunde unei singure perechi de contrarii, de exemplu văzul <corespunde> albului și negrului, auzul – <tonurilor> înalte și grave, iar gustul – amarului și dulcelui. Dar în cazul pipăitului, sînt prezente mai multe contrarii: cald și rece, uscat și umed, tare și moale, precum și altele asemenea[466]. Există însă o rezolvare a acestei probleme, pentru că

ἀσθήσεων ἐσὶν ἐναντιώσεις πλείους, οἷον ἐν φωνῇ οὐ μόνον ὀξύτης καὶ βαρύτης, ἀλλὰ καὶ μέγεθος καὶ μικρότης, καὶ λειότης καὶ τραχύτης φωνῆς, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα. ἐσὶ δὲ καὶ περὶ χρῶμα διαφοραὶ τοιαῦται ἕτεραι. ἀλλὰ τί τὸ ἓν τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἀκοῇ ψόφος, οὕτω τῇ ἁφῇ, οὐκ ἔστιν ἔνδηλον.

Πότερον δ' ἐστὶ τὸ ἀσθητήριον ἐντός, ἢ οὔ, ἀλλ'
423a εὐθέως ἡ σάρξ, οὐδὲν δοκεῖ σημεῖον εἶναι τὸ γίνεσθαι τὴν αἴσθησιν ἅμα θιγγανομένων. καὶ γὰρ νῦν εἴ τίς [τι] περὶ τὴν σάρκα περιτείνειεν οἷον ὑμένα ποιήσας, ὁμοίως τὴν αἴσθησιν εὐθέως ἁψάμενος ἐνσημανεῖ· καίτοι δῆλον ὡς οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ τὸ ἀσθητήριον (ἐ δὲ καὶ συμφυὲς γένοιτο, θᾶττον ἔτι διικνοῖτ' ἂν ἡ αἴσθησις)· διὸ τὸ τοιοῦτον μόριον τοῦ σώματος ἔοικεν οὕτως ἔχειν ὥσπερ ἂν ἐ κύκλῳ ἡμῖν περιεπεφύκει ὁ ἀήρ· ἐδοκοῦμεν γὰρ ἂν ἑνί τινι ἀσθάνεσθαι καὶ ψόφου καὶ χρώματος καὶ ὀσμῆς, καὶ μία τις αἴσθησις εἶναι ὄψις ἀκοὴ ὄσφρησις. νῦν δὲ διὰ τὸ διωρίσθαι δι' οὗ γίνονται αἱ κινήσεις, φανερὰ τὰ ἐρημένα ἀσθητήρια ἕτερα ὄντα. ἐπὶ δὲ τῆς ἁφῆς τοῦτο νῦν ἄδηλον· ἐξ ἀέρος μὲν γὰρ ἢ ὕδατος ἀδύνατον συστῆναι τὸ ἔμψυχον σῶμα· δεῖ γάρ τι στερεὸν εἶναι· λείπεται δὴ μικτὸν ἐκ τῆς καὶ τούτων εἶναι, οἷον βούλεται εἶναι ἡ σὰρξ καὶ τὸ ἀνάλογον· ὥστε ἀναγκαῖον τὸ σῶμα εἶναι τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ προσπεφυκός, δι' οὗ γίνονται αἱ ἀσθήσεις πλείους οὖσαι. δηλοῖ δ' ὅτι πλείους ἡ ἐπὶ τῆς γλώττης ἁφή· ἁπάντων γὰρ τῶν ἁπτῶν ἀσθάνεται κατὰ τὸ αὐτὸ μόριον καὶ χυμοῦ.

și în cazul altor senzații există o pluralitate de contrarii, așa cum în cazul glasului nu există doar tonul înalt și grav, ci și cel intens și cel subțire, cel lent și cel rapid și altele asemenea. Și în privința culorii există mai multe diferențe de acest fel[467]. Însă nu este clar în cazul pipăitului cine este subiectul[468] lui unic, așa cum este sunetul pentru auz.

Ipoteză: carnea ca intermediar

Pe urmă, oare organul de simț este sau nu intern, ori el este propriu-zis carnea? Căci nu există nici o dovadă că senzația se produce o dată cu atingerea obiectelor. Chiar dacă cineva ar învălui acum carnea cu ceva ca o membrană, senzația ar fi semnalată imediat ce ea ar fi atinsă, deși este evident că nu în ea există organul de simț. Iar dacă această <membrană> ar fi naturală[469], atunci senzația s-ar transmite și mai rapid. De aceea, s-ar părea că o asemenea parte a corpului seamănă aerului care ne cuprinde de jur-împrejur în mod natural. Căci noi am considerat[470] că atît sunetul, cît și culoarea și mirosul erau resimțite într-un singur <organ de simț>, și că vederea, auzul și mirosul constituiau o senzație unitară. De fapt, deoarece <mediile> în care se produceau mișcările erau distincte <de corp>, este evident că organele de simț pomenite erau diferite. Dar acest lucru nu este evident și în cazul pipăitului, fiindcă este imposibil ca un corp să fie alcătuit din aer sau din apă, fiindcă el trebuie să fie ceva solid. Rămîne ca el să fie un amestec între pămînt[471] și aceste <elemente>, așa cum tinde a fi carnea și ceea ce îi este analogic. În acest fel, și corpul trebuie să fie un intermediar natural al simțului tactil, prin intermediul căruia se realizează multiple senzații[472]. Simțul tactil al limbii ar putea clarifica faptul că ele sînt multiple, căci toate obiectele care sînt pipăibile sînt simțite prin intermediul aceleiași părți <corporale> ca și savoarea.

ἐ μὲν οῦν καὶ ἡ ἄλλη σαὶρξ ἠσθάνετο τοῦ χυμοῦ, ἐδόκει ἂν ἡ αὐτὴ καὶ μία εἶναι αἴσθησις ἡ γεῦσις καὶ ἡ ἀφή· νῦν δὲ δύο διὰ τὸ μὴ ἀντιστρέφειν.

ʼΑπορήσειε δ' ἄν τις, ἐ πᾶν σῶμα βάθος ἔχει, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τρίτον μέγεθος, ὧν δ' ἐστὶ δύο σωμάτων μεταξὺ σῶμά τι, οὐκ ἐνδέχεται ταῦτα ἀλλήλων ἅπτεσθαι, τὸ δ' ὑγρὸν οὐκ ἔστιν ἄνευ σώματος, οὐδὲ τὸ διερόν, ἀλλ' ἀναγκαῖον ὕδωρ εἶναι ἢ ἔχειν ὕδωρ, τὰ δὲ ἁπτόμενα ἀλλήλων ἐν τῷ ὕδατι, μὴ ξηρῶν τῶν ἄκρων ὄντων, ἀναγκαῖον ὕδωρ ἔχειν μεταξύ, οὗ ἀνάπλεα τὰ ἔσχατα, ἐ δὲ τοῦτ' ἀληθές, ἀδύνατον ἅψασθαι ἄλλο ἄλλου ἐν ὕδατι, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν τῷ ἀέρι (ὁμοίως γαὶρ ἔχει ὁ ἀὴρ πρὸς τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ πρὸς τὰ ἐν τῷ ὕδατι, λανθάνει δὲ μᾶλλον ἡμᾶς, ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τῷ ὕδατι ζῷα ἐ διερὸν διεροῦ ἅπτεται)
423b - πότερον οῦν πάντων ὁμοίως ἐστὶν ἡ αἴσθησις, ἢ ἄλλων ἄλλως, καθάπερ νῦν δοκεῖ ἡ μὲν γεῦσις καὶ ἡ ἁφὴ τῷ ἅπτεσθαι, αἱ δ' ἄλλαι ἄποθεν. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν δι' ἑτέρων αἰσθανόμεθα, ὥσπερ καὶ τὸ ψοφητικὸν καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ὀσφραντόν· ἀλλὰ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δ' ἐγγύθεν, διὸ λανθάνει· ἐπεὶ αἰσθανόμεθά γε πάντων διὰ τοῦ μέσου, ἀλλ' ἐπὶ τούτων λανθάνει. καίτοι καθάπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, κἂν ἐ δι' ὑμένος αἰσθανοίμεθα τῶν ἁπτῶν ἁπάντων λανθάνοντος ὅτι διείργει, ὁμοίως ἂν ἔχοιμεν ὥσπερ καὶ νῦν ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ ἀέρι· δοκοῦμεν γὰρ νῦν αὐτῶν ἅπτεσθαι καὶ οὐδὲν εἶναι διὰ μέσου.

Așadar, dacă și restul cărnii ar resimți savoarea, pipăitul și gustul ar părea că sînt unul și același simț. De fapt, ele sînt două, căci nu se pot înlocui reciproc[473].

Aporii ale intermediarului

S-ar putea însă întreba cineva: dacă orice corp are adîncime – adică a treia dimensiune – și dacă între două corpuri se așază un al treilea ca intermediar, atunci ele nu s-ar putea pipăi reciproc[474]. Însă umedul nu există în lipsa unui corp și nici faptul de a fi ud, ci este necesară existența apei sau a faptului de a conține apă. Dar cînd două <corpuri> au o experiență tactilă reciprocă în apă, iar suprafețele lor nu sînt uscate, atunci <între ele> trebuie să existe apa ca intermediar care le acoperă extremitățile. Dar dacă acest lucru este adevărat, ele nu ar putea avea experiența tactilă în apă și nici în aer. Căci tot așa se raportează aerul la cele pe care le conține precum apa la cele conținute în ea. Însă este și mai neclar pentru noi cum de pot avea o experiență tactilă reciprocă două corpuri ude, așa cum sînt
423b vietățile acvatice. Atunci, oare senzația este la fel în toate cazurile, sau este altfel pentru fiecare, așa cum circulă astăzi părerea[475] că gustul și pipăitul au loc prin contact, pe cînd celelalte au loc la distanță? Dar acest <din urmă> fapt nu este adevărat, fiindcă noi simțim prin intermediari diferiți atît ceea ce este tare, cît și ceea ce este moale, la fel ca și în cazul sonorului, al vizibilului și a ceea ce poate fi mirosit, chiar dacă pe unele de aproape, iar pe altele de departe. Și de aceea <intermediarul> ne scapă, fiindcă noi le simțim pe toate printr-un intermediar, dar în aceste cazuri el nu este evident. Chiar dacă, așa cum am spus și mai înainte[476], noi am simți printr-o membrană toate obiectele tactile, fără a ști că ea intermediază, am avea aceeași senzație cînd <pipăim> în apă sau în aer, căci nouă <doar> ni se pare acum că le pipăim pe acestea și că nu ar exista nici un intermediar.

Ἀλλὰ διαφέρει τὸ ἁπτὸν τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ψοφητικῶν, ὅτι ἐκείνων μὲν αἰσϑανόμεϑα τῷ τὸ μεταξὺ ποιεῖν τι ἡμᾶς, τῶν δὲ ἁπτῶν οὐχ ὑπὸ τοῦ μεταξὺ ἀλλ' ἅμα τῷ μεταξύ, ὥσπερ ὁ δι' ἀσπίδος πληγείς· οὐ γὰρ ἡ ἀσπὶς πληγεῖσα ἐπάταξεν, ἀλλ' ἅμ' ἄμφω συνέβη πληγῆναι. ὅλως δ' ἔοικεν ἡ σὰρξ καὶ ἡ γλῶττα, ὡς ὁ ἀὴρ καὶ τὸ ὕδωρ πρὸς τὴν ὄψιν καὶ τὴν ἀκοὴν καὶ τὴν ὄσφρησιν ἔχουσιν, οὕτως ἔχειν πρὸς τὸ αἰσϑητήριον ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστον. αὐτοῦ δὲ τοῦ αἰσϑητηρίου ἁπτομένου οὔτ' ἐκεῖ οὔτ' ἐνταῦϑα γένοιτ' ἂν αἴσϑησις, οἷον εἴ τις σῶμά τι λευκὸν ἐπὶ τοῦ ὄμματος ϑείη τὸ ἔσχατον. ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐντὸς τὸ τοῦ ἁπτοῦ αἰσϑητικόν. οὕτω γὰρ ἂν συμβαίνοι ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἐπιτιϑεμένων γὰρ ἐπὶ τὸ αἰσϑητήριον οὐκ αἰσϑάνεται, ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτιϑεμένων αἰσϑάνεται· ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ.

Ἁπταὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα· λέγω δὲ διαφορὰς αἳ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι, ϑερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, περὶ ὧν εἰρήκαμεν πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῶν στοιχείων. τὸ δὲ αἰσϑητήριον αὐτῶν τὸ ἁπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἁφὴ ὑπάρχει αἴσϑησις πρώτῳ, τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον· τὸ γὰρ αἰσϑάνεσϑαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον 424a αὐτὸ ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν. διὸ τοῦ ὁμοίως ϑερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ, οὐκ αἰσϑανόμεϑα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσϑήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσϑητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ

Concluzie: carnea ca intermediar

Există totuși o diferență între obiectul tactil și cele vizibile și cele sonore, fiindcă pe acestea <din urmă> le simțim prin acțiunea pe care intermediarul o are asupra noastră, pe cînd obiectele tactile nu sînt simțite prin acțiunea intermediarului, ci simultan cu el, asemeni celui lovit printr-un scut[477]. Căci nu scutul lovit lovește la rîndul lui, ci ambele <corpuri> ajung să fie lovite deodată. S-ar părea că, în general, atît carnea, cît și limba se raportează la organul de simț asemeni aerului și apei în raport cu vederea, cu auzul și cu mirosul. Iar dacă organul de simț ar intra în contact <nemediat cu obiectul sensibil>, nici într-un caz, nici în celălalt, nu se poate naște o senzație, ca și cum s-ar pune un corp alb pe suprafața ochiului. Prin aceasta este evident că organul de simț tactil este intern[478], căci numai așa el ar funcționa asemeni celorlalte. Obiectele așezate pe organul de simț nu produc senzații[479], dar dacă ele sînt puse pe carne, sînt simțite, astfel încît intermediarul simțului tactil este carnea.

Criteriul tactil al contrariilor

Așadar, diferențele unui corp în calitate de corp sînt tactile: mă refer la diferențele care determină elementele: cald și rece, uscat și umed, despre care am tratat anterior în studiul dedicat elementelor[480]. Organul de simț care le receptează corespunde facultății tactile, și el este partea <corporală> în care simțul numit „pipăit“ se află în sens prim, și este în potență asemenea <diferențe>. A simți înseamnă a fi afectat cu ceva[481], iar din acest motiv, cel care acționează în act asupra unui
424a asemănător, acționează de fapt asupra unei ființe ca atare în potență. De aceea, noi nu simțim <un obiect> la fel de cald, rece, tare sau moale <ca și noi>, ci <simțim> doar excesele acestor <calități>, pentru că simțul este ca o medietate[482] între lucruri sensibile contrarii. Din acest motiv, el și discerne sensibilele,

τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν· γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων· καὶ δεῖ ὥσπερ τὸ μέλλον αἰσθήσεσθαι λευκοῦ καὶ μέλανος μηδέτερον αὐτῶν εἶναι ἐνεργείᾳ, δυνάμει δ' ἄμφω (οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), καὶ ἐπὶ τῆς ἁφῆς μήτε θερμὸν μήτε ψυχρόν.

Ἔτι δ' ὥσπερ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου ἦν πως ἡ ὄψις, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν ἀντικειμένων, οὕτω καὶ ἡ ἁφὴ τοῦ ἁπτοῦ καὶ ἀνάπτου· ἄναπτον δ' ἐστὶ τό τε μικρὰν ἔχον πάμπαν διαφορὰν τῶν ἁπτῶν, οἷον πέπονθεν ὁ ἀήρ, καὶ τῶν ἁπτῶν αἱ ὑπερβολαί, ὥσπερ τὰ φθαρτικά. καθ' ἑκάστην μὲν οὖν τῶν αἰσθήσεων εἴρηται τύπῳ.

μ.

Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἄν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι οὐδ' ἡ

fiindcă un termen mediu are facultatea de a discerne, căci el devine pe rînd un termen opus față de fiecare dintre termenii extremi. Iar cel care urmează să aibă senzația de negru sau de alb nu trebuie să fie nici una dintre ele în act, ci ambele în potență, și la fel despre celelalte <simțuri>, precum și despre pipăit, care nu poate fi nici cald, nici rece.

Privația tactilă

Apoi, așa cum se raporta oarecum văzul la vizibil și la invizibil[483], tot așa <se raportează> și celelalte <simțuri> la obiectele lor, și tot așa și pipăitul la obiectul care poate și la cel ce nu poate fi pipăit. Este de nepipăit obiectul care are în foarte mică măsură o proprietate ce aparține celor pipăibile, de pildă aerul, dar și cele care o au în exces, de pildă cele distructive. Am prezentat, așadar, tipologia fiecăruia dintre simțuri.

XII.

Elementele senzației

Trebuie reținut, în general[484], despre orice simț, că el este o facultate receptivă a speciilor sensibile, lăsînd deoparte materia[485], tot așa cum ceara receptează urma inelului fără fier și fără aur. Ea preia urma aurului sau a aramei, dar nu în calitate de aur sau de aramă, tot așa cum și simțul este afectat de tot ceea ce conține o culoare, o savoare sau un sunet, dar nu în sensul în care sînt denumite fiecare dintre acestea, ci întrucît ea are această calitate[486] și potrivit unei anumite rațiuni[487]. Apoi, un organ primar[488] de simț este ceva în care există o asemenea potență, iar <organul de simț și obiectul sensibil> sînt, prin urmare, identice, deși esența lor diferă[489]. Cel ce resimte senzația are o anumită mărime, dar nici esența facultății sensibile,

αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.

Φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν ἀσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ ἀσθητήρια (ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ ἀσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος - τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις - ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν), καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ ἀσθάνεται, ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι 424b ὑπὸ τῶν ἁπτῶν (καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται)· αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν ἀσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.

᾿Απορήσειε δ' ἄν τις ἐ πάθοι ἄν τι ὑπ' ὀσμῆς τὸ ἀδύνατον ὀσφρανθῆναι, ἢ ὑπὸ χρώματος τὸ μὴ δυνάμενον ἰδεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐ δὲ τὸ ὀσφραντὸν ὀσμή, εἴ τι ποιεῖ, τὴν ὄσφρησιν ἡ ὀσμὴ ποιεῖ· ὥστε τῶν ἀδυνάτων ὀσφρανθῆναι οὐθὲν οἷόν τε πάσχειν ὑπ' ὀσμῆς (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων)· οὐδὲ τῶν δυνατῶν, ἀλλ' ᾗ ᾗ ἀσθητικὸν ἕκαστον.

ἰΑμα δὲ δῆλον καὶ οὕτως· οὔτε γὰρ φῶς καὶ σκότος οὔτε ψόφος οὔτε ὀσμὴ οὐδὲν ποιεῖ τὰ σώματα, ἀλλ' ἐν οἷς ἐστίν, οἷον ἀὴρ ὁ μετὰ βροντῆς διίστησι τὸ ξύλον. ἀλλὰ τὰ ἁπτὰ καὶ οἱ χυμοὶ ποιοῦσιν· ἐ γὰρ μή, ὑπὸ τίνος ἂν πάσχοι τὰ ἄψυχα καὶ ἀλλοιοῖτο; ἆρ' οὖν κἀκεῖνα ποιήσει; ἢ οὐ πᾶν σῶμα παθητικὸν ὑπ' ὀσμῆς καὶ ψόφου, καὶ τὰ πάσχοντα ἀόριστα, καὶ οὐ μένει, οἷον ἀήρ

nici senzația nu sînt o mărime, ci o anumită rațiune și o potență a celui ce <resimte senzația>.

Consecințe ale teoriei senzației

Reiese din acestea și motivul pentru care, de fapt, intensitatea prea mare a sensibilelor distruge organele de simț[490]. Căci, dacă mișcarea este prea puternică pentru organul de simț, piere rațiunea de a fi, adică ceea ce era senzația, tot așa cum <pier> armonia și tonul cînd corzile sînt lovite prea tare. De asemenea, <reiese> și motivul pentru care plantele, de fapt, nu au senzație, chiar dacă ele au o anumită parte a sufletului[491] și sînt întrucîtva afectate de obiectele tactile, fiindcă și ele se răcesc și se încălzesc. Motivul: ele nu au un intermediar, și[492] nici un asemenea principiu prin care să fie receptate speciile obiectelor sensibile, ci sînt afectate împreună cu materia <sensibilelor>[493].

Senzația și facultatea de simț

S-ar putea însă întreba cineva dacă <un viețuitor> incapabil de miros poate fi afectat de un miros, sau nevăzătorul de o culoare, și la fel despre celelalte. Dar, fiindcă obiectul mirositor este chiar un miros, dacă el produce ceva, atunci el produce mirosirea. De aceea, este imposibil faptul de a mirosi fără a fi afectat de un miros, la fel ca și la celelalte <simțuri[494]>. Chiar și cele capabile <de senzație realizează acest fapt> doar dacă au fiecare această facultate de simț.

Acțiunea obiectului sensibil

Totodată, acest lucru este evident și în felul următor. Nici lumina și întunericul, nici sunetul, nici mirosul nu acționează asupra corpurilor, ci acele <corpuri> în care ele se află <acționează[495]>, asemeni aerului care, împreună cu trăsnetul, spintecă un copac. Însă obiectele care pot fi pipăite și cele care au un gust acționează, căci de nu ar fi așa, sub acțiunea cui ar mai fi afectate și s-ar mai altera obiectele neînsuflețite? Oare și celelalte <obiecte sensibile> acționează? Sau <poate că> nu orice corp poate fi afectat de miros și

(ὄζει γὰρ ὥσπερ παθών τι); τί οὖν ἐστι τὸ ὀσμᾶσθαι παρὰ τὸ πάσχειν τι; ἢ τὸ μὲν ὀσμᾶσθαι αἰσθάνεσθαι, ὁ δ' ἀὴρ παθὼν ταχέως αἰσθητὸς γίνεται;

sunet, dar cele care sînt afectate sînt nedefinite și nu persistă, asemeni aerului, care miroase în sensul că este afectat. Așadar, ce altceva înseamnă a mirosi decît a fi afectat cu ceva? Sau a mirosi înseamnă a avea o senzație, pe cînd aerul afectat devine rapid sensibil?

ΒΙΒΛΙΟΝ Γ

α.

῾Οτι δ' οὐκ ἔστιν αἴσθησις ἑτέρα παρὰ τὰς πέντε (λέγω δὲ ταύτας ὄψιν, ἀκοήν, ὄσφρησιν, γεῦσιν, ἁφήν), ἐκ τῶνδε πιστεύσειεν ἄν τις. ἐ γὰρ παντὸς οὗ ἐστὶν αἴσθησις ἁφὴ καὶ νῦν αἴσθησιν ἔχομεν (πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ᾗ ἁπτὸν πάθη τῇ ἁφῇ ἡμῖν ἀσθητά ἐστιν), ἀνάγκη τ', είπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ ἀσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν, καὶ ὅσων μὲν αὐτῶν ἁπτόμενοι ἀσθανόμεθα, τῇ ἁφῇ ἀσθητά ἐστιν, ἣν τυγχάνομεν ἔχοντες, ὅσα δὲ διὰ τῶν μεταξὺ καὶ μὴ αὐτῶν ἁπτόμενοι, τοῖς ἁπλοῖς, λέγω δ' οἷον ἀέρι καὶ ὕδατι, ἔχει δ' οὕτως ὥστ' ἐ μὲν δι' ἑνὸς πλείω ἀσθητὰ ἕτερα ὄντα ἀλλήλων τῷ γένει, ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ τοιοῦτον ἀσθητήριον ἀμφοῖν ἀσθητικὸν εἶναι (οἷον ἐ ἐξ ἀέρος ἐστὶ τὸ ἀσθητήριον, καὶ ἔστιν ὁ ἀὴρ καὶ ψόφου καὶ χρόας), ἐ δὲ πλείω τοῦ αὐτοῦ, οἷον χρόας καὶ
425a ἀὴρ καὶ ὕδωρ (ἄμφω γὰρ διαφανῆ), καὶ ὁ τὸ

CARTEA a III-a

I.[496]

Simțurile și numărul intermediarilor

Oricine s-ar putea încredința din cele următoare[497] că nu există un alt simț în afara celor cinci, adică văzul, auzul, mirosul, gustul și pipăitul[498]. Căci, dacă tot ceea ce ține de simțul tactil este într-adevăr obiectul senzației noastre (căci toate calitățile[499] obiectului tactil ca atare devin sensibile pentru noi prin intermediul[500] pipăitului) atunci și absența unei senzații trebuie să implice pentru noi lipsa organului de simț[501], iar toate cîte le simțim prin contact <direct[502]> sînt niște sensibile grație simțului tactil pe care ni se întîmplă să îl avem. Dimpotrivă, pe toate cele simțite printr-un intermediar și nu prin contact <direct> le simțim prin intermediul unor <corpuri> simple[503], de pildă prin aer sau prin apă. Aceasta se petrece astfel încît, dacă un singur <intermediar> preface în sensibile mai multe obiecte diferite ca gen, posesorul unui asemenea organ de simț trebuie să aibă facultatea de a le sesiza pe ambele: de pildă, dacă organul de simț este constituit din aer, căci[504] aerul corespunde și sunetului, și culorii.
425a Iar dacă lui <i-ar corespunde> mai mulți <intermediari> (de pildă, culorii <îi corespund> atît aerul, cît și apa[505], ambele fiind transparente), înseamnă că

ἕτερον αὐτῶν ἔχων μόνον αἰσθήσεται τοῦ δι' ἀμφοῖν,

τῶν δὲ ἁπλῶν ἐκ δύο τούτων αἰσθητήρια μόνον ἐστίν, ἐξ ἀέρος καὶ ὕδατος (ἡ μὲν γὰρ κόρη ὕδατος, ἡ δ' ἀκοὴ ἀέρος, ἡ δ' ὄσφρησις θατέρου τούτων), τὸ δὲ πῦρ ἢ οὐθενὸς ἢ κοινὸν πάντων (οὐθὲν γὰρ ἄνευ θερμότητος αἰσθητικόν), γῆ δὲ ἢ οὐθενός, ἢ ἐν τῇ ἁφῇ μάλιστα μέμικται ἰδίως, διὸ λείποιτ' ἂν μηθὲν εἶναι αἰσθητήριον ἔξω ὕδατος καὶ ἀέρος, ταῦτα δὲ καὶ νῦν ἔχουσιν ἔνια ζῷα - πᾶσαι ἄρα αἱ αἰσθήσεις ἔχονται ὑπὸ τῶν μὴ ἀτελῶν μηδὲ πεπηρωμένων (φαίνεται γὰρ καὶ ἡ ἀσπάλαξ ὑπὸ τὸ δέρμα ἔχουσα ὀφθαλμούς)· ὥστ' ε͗ μή τι ἕτερον ἔστι σῶμα, καὶ πάθος ὃ μηθενός ἐ στι τῶν ἐνταῦθα σωμάτων, οὐδεμία ἂν ἐκλείποι αἴσθησις.

Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (ὥστε καὶ σχῆμα· μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα), τὸ δ' ἠρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι, ὁ δ' ἀριθμὸς τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίοις (ἑκάστη γὰρ ἓν αἰσθάνεται αἴσθησις)· ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὁτουοῦν ἰδίαν αἴσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως· οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα· τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἴσθησιν, ᾗ ὅταν συμπέ-

posesorul unuia singur dintre acești <intermediari> va simți <ceea ce se transmite> prin ambele[506].

Simțurile și elementele

Dintre <corpurile> simple, numai din două se realizează organe de simț, anume din aer și din apă. Pupila este formată din apă, pe cînd auzul din aer, iar mirosul din oricare dintre acestea. În schimb, focul este fie total absent, fie comun tuturora, căci nici o facultate sensibilă nu există în absența căldurii[507]. Pămîntul, însă, fie că lipsește cu totul, fie că este amestecat într-un mod propriu mai ales în pipăit[508]. De aceea, ar rămîne faptul că nu există nici un organ de simț în afara celor <constituite> din apă și din aer. Unele viețuitoare le și au, de fapt, pe <toate> acestea, pentru că cele întregi și mature dețin toate senzațiile. S-ar părea că și cîrtița are ochi sub piele. Așadar, dacă nu există nici un alt corp <simplu[509]> și nu există nici o altă afectare a corpurilor <simple> din această lume[510], atunci nu ne-ar putea lipsi nici o senzație.

Sensibilele comune nu au un simț propriu

Dar nici <sensibilele> comune[511] (cum sînt mișcarea, repausul, configurația, mărimea, numărul, unitatea) nu pot corespunde unui organ de simț propriu, fiindcă le-am simți atunci accidental[512]. Noi le simțim pe toate acestea prin intermediul mișcării[513], așa cum noi <simțim> mărimea prin mișcare. Așa este și cu configurația, fiindcă ea este un fel de mărime. Apoi, un obiect aflat în repaus <este sesizat> prin absența mișcării. Numărul <este perceput> prin negarea continuului[514] și prin <sensibilele> proprii, căci fiecare simț are un singur <tip de obiect>. Astfel, este evidentă imposibilitatea existenței cîte unui simț corespondent fiecăruia, de pildă pentru mișcare, căci aceasta ar fi ca și cum am simți acum dulcele prin văz. Aceasta ni se întîmplă fiindcă, avînd senzația ambelor, noi le distingem chiar și atunci cînd ele se

σωσιν ἅμα γνωρίζομεν. ἐ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ᾐσθανόμεθα (οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός, τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι)· τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἰδία· οὐδαμῶς γὰρ ἂν ᾐσθανόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ εἴρηται [τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν].

Τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς ἀσθάνονται αἱ ἀσθήσεις, οὐχ ᾗ αὐταί, ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν
425b ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθή (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ ἐπεῖν ὅτι ἄμφω ἕν)· διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ᾖ ξανθόν, χολὴν οἴεται εἶναι.

Ζητήσειε δ' ἄν τις τίνος ἕνεκα πλείους ἔχομεν ἀσθήσεις, ἀλλ' οὐ μίαν μόνην. ἢ ὅπως ἧττον λανθάνῃ τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά, οἷον κίνησις καὶ μέγεθος καὶ ἀριθμός; ἐ γὰρ ἦν ἡ ὄψις μόνη, καὶ αὕτη λευκοῦ, ἐλάνθανεν ἀν μᾶλλον κἂν ἐδόκει ταὐτὸν εἶναι πάντα διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος. νῦν δ' ἐπεὶ καὶ ἐν ἑτέρῳ ἀσθητῷ τὰ κοινὰ ὑπάρχει, δῆλον ποιεῖ ὅτι ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν.

β.

Ἐπεὶ δ' ἀσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει ἀσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ.

suprapun. Dacă nu ar fi așa, noi nu am percepe sensibilele <comune> decît prin accident. De pildă, nu l-am fi <perceput> pe fiul lui Kleon ca fiu al lui Kleon, ci doar ca pe un obiect alb care este în mod accidental fiul lui Kleon. Dar simțul nostru comun este rezervat sensibilelor comune[515], și nu în mod accidental. Prin urmare, nu există <simțuri> proprii <acestora>, căci altminteri noi nu le-am simți decît așa cum am spus că îl vedem pe fiul lui Kleon.

Sinteza sensibilă

Simțurile rețin în mod accidental proprietăți care revin reciproc altor <simțuri>, dar nu în măsura în care sunt ele însele, ci în măsura în care <mai multe acționează ca> un singur <simț>, cînd are loc sesizarea simultană a aceluiași obiect, de pildă faptul că fierea este amară și galbenă. Căci nu revine unui <simț> diferit să enunțe faptul că ambele <calități> constituie o unitate. De aceea, <simțul[516] comun> se înșală și, dacă vede ceva galben, crede că este fiere.

Cauza pluralității simțurilor

S-ar putea însă întreba cineva: în ce scop avem mai multe simțuri, și nu doar unul singur? Oare nu cumva pentru a lăsa mai puțin neobservate sensibilele însoțitoare și comune, cum sunt mișcarea, mărimea, numărul[517]? Dacă am fi avut doar vederea și dacă obiectul ei ar fi fost albul, atunci <sensibilele comune> ar fi rămas mai degrabă ascunse și ni s-ar fi părut că toate sunt identice, deoarece culoarea și mărimea se însoțesc reciproc. Dar faptul[518] că sensibilele comune se mai află și într-un alt obiect sensibil clarifică faptul că fiecare dintre ele este unul diferit[519].

II.

Conștiința sensibilă

Fiindcă simțim faptul că vedem sau că auzim[520], simțirea faptului de a vedea trebuie să aibă loc fie

ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὑτῆς. ἔτι δ' ἐ καὶ ἑτέρα εἴη ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ ἐς ἄπειρον ἐἶσιν ἢ αὐτή τις ἔσται αὑτῆς· ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.

Ἔχει δ' ἀπορίαν· ἐ γὰρ τὸ τῇ ὄψει αἰσθά-νεσθαί ἐστιν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, ἐ ὄψεταί τις τὸ ὁρῶν, καὶ χρῶμα ἕξει τὸ ὁρῶν πρῶτον. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐ ν τοῖς αἰσθητηρίοις.

Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς· λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ, ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν
426a εἴπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν.

Ἐ δή ἐστιν ἡ κίνησις (καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος) ἐν τῷ κινουμένῳ, ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐν τῷ κατὰ

prin intermediul văzului, fie prin intermediul altui <simț[521]>. Dar atunci același <simț> va simți atît vederea, cît și culoarea obiectului[522], astfel încît fie că vor fi două <simțuri> pentru același lucru, fie simțul se va simți pe sine însuși. Apoi, dacă ar mai fi un alt simț al vederii, fie că se va merge așa la infinit[523], fie că el se va simți pe sine. Atunci, trebuie să afirmăm acest lucru despre cel dintîi <simț[524]>.

Aporia conștiinței sensibile

Există însă o dificultate. Căci, dacă simțirea prin intermediul văzului înseamnă a vedea, iar culoarea sau lucrul care o deține sînt văzute, și dacă văzătorul va fi la rîndul lui văzut, atunci și acest văzător originar va avea o culoare[525]. Prin urmare, este evident că faptul de a simți prin intermediul văzului nu are <o semnificație> unică[526]. Căci și atunci cînd nu vedem, noi deosebim lumina și întunericul prin intermediul văzului, dar în alt sens[527]. Pe urmă, chiar și văzătorul este ca și cum ar fi colorat, căci fiecare organ de simț este receptiv al sensibilului fără materia <acestuia>[528]. Din acest motiv, chiar și după îndepărtarea obiectelor sensibile, senzațiile și imaginile rămîn în organele de simț[529].

Unitatea simțirii

Actul sensibilului este unul și același lucru cu actul simțului, pe cînd esența lor este diferită[530]. Mă refer, de pildă, la sunetul în act și la auzul în act, fiindcă poate exista cineva dotat cu auz care să nu audă, dar și un obiect sonor care să nu sune permanent. Dar, cînd cel capabil de a auzi se află în act, iar obiectul sonor sună, atunci se naște simultan auzul în act și sunetul în act, care s-ar putea numi, pe de o parte, *„faptul de a auzi“*, iar pe de alta, *„faptul de a emite un sunet“*.

Actul senzației este în cel afectat

Dar, dacă mișcarea, acțiunea și afectarea există în cel asupra căruia se acționează[531], este necesar ca și sunetul și auzul în act să se afle în <auzul> în potență,

δύναμιν εἶναι· ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται· διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι. ἡ μὲν οὖν τοῦ ψοφητικοῦ ἐνέργειά ἐστι ψόφος ἢ ψόφησις, ἡ δὲ τοῦ ἀκουστικοῦ ἀκοὴ ἢ ἄκουσις· διττὸν γὰρ ἡ ἀκοή, καὶ διττὸν ὁ ψόφος. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν. ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ.

Ἀλλ' ἐπ' ἐνίων μὲν ὠνόμασται, οἷον ἡ ψόφησις καὶ ἡ ἄκουσις, ἐπ' ἐνίων δ' ἀνώνυμον θάτερον· ὅρασις γὰρ λέγεται ἡ τῆς ὄψεως ἐνέργεια, ἡ δὲ τοῦ χρώματος ἀνώνυμος, καὶ γεῦσις ἡ τοῦ γευστικοῦ, ἡ δὲ τοῦ χυμοῦ ἀνώνυμος.

Ἐπεὶ δὲ μία μέν ἐστιν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σῴζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον, καὶ χυμὸν δὴ καὶ γεῦσιν, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη·

ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων οὐ συμβαίνει. ἀλλ' ἐκεῖνοι ἁπλῶς ἔλεγον περὶ τῶν λεγομένων οὐχ ἁπλῶς.

căci actul celui ce produce și pune în mișcare se realizează în cel afectat. De aceea, nu este necesar ca motorul să fie mișcat[532]. Așadar, actul unui obiect sonor este sunetul sau emiterea unui sunet, pe cînd <actul> celui capabil de a auzi este auzul sau faptul de a auzi, căci atît auzul, cît și sunetul au o semnificație dublă. Același argument se aplică și celorlalte simțuri și obiecte sensibile. Căci tot așa cum acțiunea și afectarea se găsesc în cel afectat și nu în agent, tot așa și actul obiectului sensibil și actul celui capabil de senzație se află în cel capabil de senzație.

Prima consecință: numele lor

Dar, în unele cazuri, <ambele> poartă cîte un nume, cum este *„emiterea unui sunet"* și *„auzirea"*, pe cînd în altele, unul din ele este anonim. <De pildă>, actul văzului se numește vedere, dar cel al culorii nu are un nume, iar <actul> faptului de a gusta se numește gust, pe cînd cel al savorii nu are denumire.

A doua consecință: natura lor simultană

Fiindcă există un singur act al obiectului sensibil și al facultății sensibile, deși esența lor este diferită, este necesar ca distrugerea sau menținerea celor pe care le-am numit *„auz"* și *„sunet"* să aibă loc simultan, ca și savoarea împreună cu gustul, și la fel pentru celelalte. Acest lucru nu este necesar în cazul <acelorași> termeni considerați în potență.

Critica teoriei celor vechi

Vechii cercetători ai naturii[533] nu au exprimat corect acest lucru, fiindcă ei credeau că nici albul, nici negrul nu există în lipsa vederii, nici savoarea în afara simțului corespondent lui. Într-un sens, ei se exprimau corect, dar în altul nu. Căci, fiindcă simțul și obiectul sensibil au un sens dublu, adică în sens de potență și în sens de act, în acest <din urmă sens> expresia era întemeiată, dar în cel <dintîi> nu era întemeiată. Dar acei <filozofi> se refereau în sens absolut la termeni care nu au un sens absolut.

Εἰ δ' ἡ φωνὴ συμφωνία τίς ἐστιν, ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ ἔστιν ὡς ἕν ἐστι [καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό], λόγος δ' ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθείρει ἕκαστον ὑπερβάλλον, καὶ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρύ, τὴν 426b ἀκοήν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χυμοῖς τὴν γεῦσιν, καὶ ἐν χρώμασι τὴν ὄψιν τὸ σφόδρα λαμπρὸν ἢ ζοφερόν, καὶ ἐν ὀσφρήσει ἡ ἰσχυρὰ ὀσμή, καὶ γλυκεῖα καὶ πικρά, ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως. διὸ καὶ ἡδέα μέν, ὅταν εἰλικρινῆ καὶ ἄμικτα ὄντα ἄγηται ἐς τὸν λόγον, οἷον τὸ ὀξὺ ἢ γλυκὺ ἢ ἁλμυρόν, ἡδέα γὰρ τότε· ὅλως δὲ μᾶλλον τὸ μικτόν, συμφωνία, ἢ τὸ ὀξὺ ἢ βαρύ, ἁφῇ δὲ τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν· ἡ δ' αἴσθησις ὁ λόγος· ὑπερβάλλοντα δὲ λύει ἢ φθείρει.

Ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν. ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον· ἀνάγκη γὰρ ἂν ἦν ἁπτόμενον αὐτὸ κρίνειν τὸ κρῖνον. οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ

Simțul ca proporție

Dacă glasul este un fel de armonie, pe cînd glasul și auzul sînt identice într-un sens și diferite în altul, <și dacă> armonia este o proporție[534], atunci și auzul trebuie să fie o anumită proporție. Acesta și este motivul[535] pentru care orice exces <sonor>, atît tonul înalt cît și cel grav, distrug auzul. La fel și în cazul savorilor, <aceste excese distrug> gustul. În cazul culorii, văzul este suprimat de un întuneric[536] sau de o lumină prea intensă, iar în cazul mirosului, <acest rol îl are> un miros prea puternic, fie el dulce sau amar, fiindcă simțul este o anumită proporție. De aceea, el produce plăcere cînd <componentele lui> se îndreaptă, distincte și neamestecate, către o proporție, cum este iutele, dulcele sau amarul. Căci atunci devine el plăcut. Dar în general, amestecul este mai degrabă o armonie decît tonul înalt sau cel grav, iar în raport cu pipăitul, ceea ce se poate încălzi sau răci. Senzația este însă o proporție, iar excesele dăunează sau distrug.

Sinteza simțului comun

Prin urmare, fiecare senzație se raportează la sensibilul care îi este obiect, căci ea rezidă în organul de simț ca organ de simț și discerne diferențele sensibilului care îi este obiect[537]. De exemplu, vederea <discerne> albul de negru, iar gustul – dulcele de amar. La fel și în cazul celorlalte <simțuri>. Dar pentru că noi discernem atît albul, cît și dulcele și fiecare dintre sensibile în raport cu fiecare, noi simțim printr-o anumită <facultate> faptul că ele diferă. Acest fapt este necesar pentru simț, fiind vorba de lucruri sensibile. Prin aceasta este limpede că nu carnea este cel din urmă organ de simț[538], căci atunci ar fi fost necesar ca această <facultate> care discerne să discearnă <doar> prin atingere. Însă nici nu este posibil să deosebim dulcele de alb prin <simțuri> deosebite, ci ambele ar trebui să fie clarificate prin

δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι - οὕτω μὲν γὰρ κἂν ἑ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἴσθοιο, δῆλον ἂν εἴη ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό· ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται - ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον·

Ὅτι δ' οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ, ἐντεῦθεν. ὥσπερ γὰρ τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον (οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε, λέγω δ', οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι ὅτι νῦν ἕτερον, ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν)· ἅμα ἄρα. ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ. ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον ἅμα τὰς ἐναντίας κινήσεις κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ᾗ ἀδιαίρετον, καὶ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ. ἑ γὰρ γλυκύ, ὡδὶ κινεῖ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν
427a νόησιν, τὸ δὲ πικρὸν ἐναντίως, καὶ τὸ λευκὸν ἑτέρως.

Ἆρ' οὖν ἅμα μὲν ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον τὸ κρῖνον, τῷ εἶναι δὲ κεχωρισμένον; ἔστι δὴ [πως] ὡς τὸ διαιρετὸν τῶν διῃρημένων αἰσθάνεται, ἔστι δ' ὡς ᾗ ἀδιαίρετον· τῷ εἶναι μὲν γὰρ διαιρετόν, τόπῳ δὲ καὶ ἀριθμῷ ἀδιαίρετον. ἢ οὐχ οἷόν τε; δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία, τῷ δ' εἶναι οὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι, ὥστ' οὐδὲ τὰ εἴδη πάσχειν αὐ-

unul singur. Căci de nu, ele ar continua să fie distinse chiar dacă eu l-aș simți pe unul, iar tu pe celălalt. Prin urmare, este necesar ca un singur <simț> să enunțe diferența lor, fiindcă dulcele este deosebit de alb. Așadar, același <simț> le enunță, astfel încît, enunțîndu-le, el le și gîndește și le simte. Este așadar evident că <obiectele sensibile> nu pot fi deosebite prin <simțuri> diferite.

Simțul comun este simultan senzațiilor

Tot de aici reiese că <acest lucru nici nu se petrece> în momente diferite. Căci tot așa cum aceeași <facultate> enunță diferența dintre bine și rău, tot așa, cînd ea enunță faptul că una este diferită, <o enunță> și pe cealaltă <ca diferită>, iar această clipă nu este accidentală. <Ar fi accidentală dacă>, de pildă, *aș spune acum* că sînt diferite, și nu că *ele sînt acum* diferite. De fapt, se enunță acum că ele sînt acum <diferite>, deci simultan[539]. Așadar, <le discerne un simț> indivizibil într-un timp indivizibil. Dar un lucru identic nici nu poate fi mobilizat de mișcări contrare, în măsura în care el este indivizibil și într-un timp indivizibil. Căci dacă dulcele pune în mișcare senzația sau gîndirea, amarul <le mișcă> într-un sens contrar, iar albul într-un sens diferit.

Unitatea dintre simțuri și simțul comun

Atunci, să fie oare această facultate de discernere simultană, indivizibilă numeric și inseparabilă <în timp>, dar separată ca esență[540]? Ar fi atunci ca și cum ceva divizibil ar avea senzația celor divizate, dar, pe de altă parte, <acest lucru s-ar petrece> ca indivizibil, căci el este divizibil ca esență, dar ca loc și ca număr este indivizibil. Ori poate că nu este așa? Căci doar în potență și nediferențiat ceva este el însuși contrariile sale, iar nu prin esență, ci el devine divizibil cînd se află în act, și nu poate fi simultan alb și negru. Astfel, speciile acestora nu pot fi afectate

τῶν, ἐ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις. ἀλλ' ὥσπερ ἣν καλοῦσί τινες στιγμήν, ᾗ μία καὶ δύο, ταύτῃ [καὶ ἀδιαίρετος] καὶ διαιρετή. ᾗ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἓν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ᾗ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δὶς τῷ αὐτῷ χρῆται σημείῳ ἅμα· ᾗ μὲν οὖν δὶς χρῆται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ κεχωρισμένα, ἔστιν ὡς κεχωρισμένως· ᾗ δὲ ἑνί, ἓν καὶ ἅμα. περὶ μὲν οὖν τῆς ἀρχῆς ᾗ φαμὲν τὸ ζῷον αἰσθητικὸν εἶναι, διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

γ.

Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὁρίζονται μάλιστα τὴν ψυχήν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν - ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκε 'πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν' καὶ ἐν ἄλλοις 'ὅθεν σφίσιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται', τὸ δ' αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὁμήρου 'τοῖος γὰρ νόος ἐστίν', πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωμα-τικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὰς λόγοις διωρίσαμεν

<simultan> dacă atît gîndirea, cît și senzația sînt astfel. Aceasta se întîmplă așa cum spun unii despre punct, fie că este unul sau că sînt două, că el este prin aceasta și divizibil, și indivizibil[541]. Fiind însă indivizibilă, <facultatea> de discernere este una și <discerne> simultan, dar, considerată ca divizibilă, <ea nu mai este una>, căci folosește același fapt de două ori. Așadar, în măsura în care se folosește de o limită în două sensuri, ea discerne două lucruri separate ca fiind separate. Dar în măsura în care <folosește această limită> într-un singur sens, <ea discerne> un singur lucru și simultan. Așadar, să definim astfel principiul prin care spunem că viețuitorul are sensibilitate.

III.

Definirea sufletului prin gîndire și mișcare

Cei vechi au definit[542] sufletul mai ales prin două trăsături distinctive, anume prin mișcare locală și prin gîndire teoretică, gîndire practică[543] și sensibilitate (căci atît gîndirea teoretic, cît și cea practică seamănă sensibilității, fiindcă în ambele cazuri sufletul discerne și cunoaște vreuna din realități[544]). De aceea, și ei spuneau că gîndirea practică și sensibilitatea sînt aceleași, cum a spus și Empedocle: *„Iscusința sporește în oameni prin ceea ce le este disponibil“*[545], iar în altă parte *„de aici vine mereu faptul că ei gîndesc lucruri diferite“*[546]. Același lucru vrea să îl spună și <versul> lui Homer: *„de felul acesta este gîndirea“*[547]. Căci toți aceștia presupun că gîndirea este ceva corporal[548], asemeni sensibilității, și <cred> că asemănătorul simte și gîndește prin asemănător, așa cum am afirmat la începutul spuselor noastre[549].

(καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατῆσθαι αὐτοὺς 427b λέγειν, οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῴοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχή· διὸ ἀνάγκη ἤτοι, ὥσπερ ἔνιοι λέγουσι, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἢ τὴν τοῦ ἀνομοίου θίξιν ἀπάτην εἶναι, τοῦτο γὰρ ἐναντίον τῷ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ γνωρίζειν· δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἀπάτη καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι) - ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζῴων. ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθής, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τἀναντία τούτων - οὐδὲ τοῦτό ἐστι ταὐτὸ τῷ αἰσθάνεσθαι· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος·

φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ

Gîndirea și accesul ei la eroare

Ei erau, totuși, datori să se refere și la faptul de a
427b cădea în eroare, fiindcă ea este mai proprie viețuitoarelor, iar sufletul stăruie în ea mai mult timp. Ar fi fost atunci necesar, așa cum spun unii[550], fie ca toate aparențele să fie adevărate, fie ca eroarea să constea în contactul cu neasemănătorul, căci acesta ar fi contrariul cunoașterii asemănătorului prin asemănător, iar atît eroarea, cît și știința contrariilor par a fi același lucru[551]. Așadar, este evident că sensibilitatea și gîndirea practică diferă, căci una este prezentă la toate viețuitoarele, pe cînd alta la puține dintre ele[552]. Nu este identică sensibilității nici gîndirea în care se află corectul și incorectul (corectul fiind gîndire practică, știință și opinie adevărată, pe cînd incorectul contrariul acestora). Căci senzația obiectelor proprii este întotdeauna adevărată și este prezentă la toate viețuitoarele, pe cînd gîndirea poate fi și falsă[553] și nu există la <viețuitoarele> lipsite de rațiune.

Statutul imaginației

Dar imaginația diferă și de simțire, și de gîndire, deși ea nu se naște în lipsa simțirii, iar fără ea nu există înțelegere[554]. Este însă evident că ea nu este nici gîndire[555], nici înțelegere, căci ea este o afectare care depinde de noi, atunci cînd o dorim: ea înseamnă a crea ceva dinaintea ochilor, asemeni celor care își rînduiesc în minte și își produc reprezentări în cadrul artelor mnemonice[556]. În schimb, a forma o opinie nu depinde de noi, căci este necesar ca ea să fie sau adevărată sau falsă. Pe urmă, cînd ne formăm despre un lucru părerea că este terifiant sau înspăimîntător, noi sîntem totodată afectați, și la fel dacă ceva este încurajator. În cazul imaginației, sîntem ca

δεινὰ ἢ θαρραλέα. ἐσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τἀναντία τούτων, περὶ ὧν τῆς διαφορᾶς ἕτερος ἔστω λόγος.

Περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, περὶ φαντασίας διορίσαντας οὕτω
428a περὶ θατέρου λεκτέον. ἐ δή ἐστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, [ἆρα] μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἃς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ' ἐσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἤτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὅρασις, φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ. ἐ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὔ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὔ. εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς ἀεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθὴς ἢ ψευδής. καὶ ὅπερ δὴ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὁράματα.

Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευουσῶν οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς· ἔστι γὰρ φαντασία

și cum am privi lucruri înspăimîntătoare sau încurajatoare, dar pictate. Există și niște diferențieri ale înțelegerii, cum sînt știința, opinia, gîndirea practică și contrariile acestora, a căror trăsătură va fi studiată în altă parte[557].

Definiția imaginației

Dar în privința gîndirii, fiind diferită de sensibilitate, s-ar părea că ea conține atît imaginația, cît și înțelegerea[558]. De aceea, ar trebui să vorbim mai întîi despre imaginație, iar apoi despre înțelegere. Dacă imaginația este <facultatea> prin care spunem că ni se produce o anumită imagine[559], fără să ne exprimăm în vreun fel metaforic[560], atunci ea este o potență sau o dispoziție potrivit căreia noi discernem și găsim adevărul sau ne înșelăm. De felul acesta sînt <și> senzația, opinia, știința[561], intelectul[562].

Cinci diferențe între imaginație și senzație

Este evident însă din acestea că <imaginația> nu este o senzație, fiindcă senzația este fie o potență, fie un act, așa cum sînt posibilitatea vederii și faptul de a vedea, pe cînd <imaginea> nu pare a fi nici una dintre acestea, așa cum se petrece în cazul viselor[563]. Pe urmă, senzația este mereu prezentă[564], pe cînd imaginea nu. Dacă <ele ar fi> identice în act, ar fi necesar ca toate animalele să aibă imaginație. Se pare însă că acest lucru nu este adevărat, de pildă furnica și albina <au imaginație>, dar viermele nu[565]. Apoi, <senzațiile> sînt întotdeauna adevărate, pe cînd imaginile sînt adesea false[566]. Pe urmă, noi nu spunem *„ni se pare că acesta este un om“* atunci cînd actualizăm distinct un obiect sensibil, ci mai degrabă atunci cînd percepem neclar dacă acest lucru este adevărat sau fals[567]. Și, precum am spus mai înainte, și celor cu ochii închiși le apar reprezentări[568].

Senzația și opinia: teoria platoniciană

Dar, pe de altă parte, <imaginația> nici nu este una dintre <facultățile> care relevă mereu adevărul, cum

καὶ ψευδής. λείπεται ἄρα ἰδεῖν ἐ δόξα· γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής, ἀλλὰ δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. [ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ.] φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' ἀσθήσεως, οὐδὲ δι' ἀσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ ἀσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη, διά τε ταῦτα καὶ διότι οὐκ ἄλλου τινὸς ἔσται ἡ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου, εἴπερ ἔστιν, οὗ καὶ ἡ αἴσθησις· λέγω δ', ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ δόξης καὶ ἀσθήσεως ἡ συμπλοκὴ φαντασία ἔσται· οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῆς δόξης μὲν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ, ἀσθήσεως δὲ
428b τῆς τοῦ λευκοῦ. τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔσται τὸ δοξάζειν ὅπερ ἀσθάνεται, μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης· συμβαίνει οὖν ἤτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν, ἣν εἶχε, σωζομένου τοῦ πράγματος, μὴ ἐπιλαθόμενον μηδὲ μεταπεισθέντα, ἢ ἐ ἔτι ἔχει, ἀνάγκη τὴν αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ. †ἀλλὰ ψευδὴς ἐγένετο ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πρᾶγμα†. οὔτ' ἄρα ἕν τι τούτων ἐστὶν οὔτ' ἐκ τούτων ἡ φαντασία.

sînt știința sau intelectul, fiindcă imaginația este și eronată. Rămîne de aflat dacă <ea este> o opinie, căci există atît opinie adevărată, cît și falsă. Dar prin opinie este provocată credința, fiindcă cei care par să nu creadă nimic nu pot formula o opinie. Fiarele nu par să aibă credință, dar multe au imaginație. Apoi, orice opinie este însoțită de credință, pe cînd credința de persuasiune, iar aceasta din urmă de rațiune. Unele dintre fiare au imaginație, dar <nici una> nu are rațiune. Așadar, este evident că imaginația nu este o opinie alăturată[569] unei senzații, nici una datorată senzației și nici o împletire între opinie și senzație[570]. Din aceste motive, este <clară> și cauza pentru care, dacă ea ar fi totuși <o împletire>, opinia nu ar avea în vedere altceva decît senzația, mă refer la faptul că imaginația ar fi împletirea dintre opinia și senzația privind albul, iar nu <împletirea> dintre opinia despre bine și senzația de alb[571]. Așadar, faptul de a imagina ar însemna să avem o opinie asupra aceluiași <obiect> care este supus senzației, dar nu accidental.

Respingerea teoriei [lui Platon]

S-ar părea însă[572] că există și <imaginație> eronată despre lucruri ce fac, simultan, obiectul unei opinii adevărate. De exemplu, soarele pare a avea <un diametru de> un picior, dar sîntem încredințați că este mai mare decît pămîntul locuit. Prin urmare, fie rezultă că ni se infirmă opinia adevărată pe care am avut-o despre acel lucru, fără ca obiectul să se schimbe, sau fără ca el să fie uitat, sau fără ca noi să ne fi schimbat părerea, fie <rezultă> că, păstrîndu-ne părerea, ea ar trebui să fie simultan adevărată și falsă. Dar ea devine falsă dacă este omisă modificarea obiectului[573]. Prin urmare, imaginea nu constă în nici una din acestea și nici în îmbinarea lor.

᾿Αλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἀσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἀσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἀσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἀσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἀσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἀσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

Τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τάδε· ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα ἃ συμβέβηκε τοῖς αἀσθητοῖς· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχετα διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, ἐ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος)· [ἃ συμβέβηκε τοῖς αἀσθητοῖς] περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. ἡ δὲ κίνησις ἡ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἀσθήσεως γινομένη διοίσει, ἡ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἀσθήσεων, καὶ ἡ μὲν πρώτη παρούσης τῆς αἀσθήσεως ἀληθής, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἀσθητὸν ᾖ.

Ἐ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ ἐρημένα ἢ φαντασία (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν), ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἀσθήσεως τῆς κατ' ἐνέρ-γειαν γιγνομένη. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς

Imaginația depinde de senzație

Dar un obiect se poate mișca astfel încît să îl miște și pe altul[574]; apoi, imaginația pare a fi o anumită mișcare ce nu se naște fără sensibilitate[575], ci este prezentă la <viețuitoarele> cu sensibilitate și se referă la aceleași lucruri ca și senzația; și apoi, mișcarea <ei> se poate naște datorită actului senzației, iar aceasta este în mod necesar similară senzației. Din aceste motive[576], această mișcare nu s-ar putea produce în absența unei senzații și nici nu poate fi prezentă la ființele care nu au sensibilitate. Cine o are, poate produce și poate fi afectat de multe <asemenea mișcări> în sine, iar ele pot fi atît adevărate, cît și false.

Sursele erorii în senzație

Aceasta se întîmplă prin următoarele <etape[577]>. Sesizarea aspectelor proprii este adevărată sau conține un minim de eroare[578]. În al doilea rînd <urmează> sesizarea proprietăților[579] care revin sensibilelor[580], iar în cazul lor, eroarea devine posibilă, pentru că noi nu ne înșelăm asupra existenței albului, ci ne înșelăm asupra faptului că acest alb este un anumit obiect sau un altul. În al treilea rînd, are loc sesizarea <sensibilelor> comune și derivate din cele accidentale, cărora le aparțin cele proprii. Mă refer, de pildă, la mișcare și la mărime[581]; cu privire la ele apare mai cu seamă eroarea în urma senzației. Iar mișcarea născută în urma actului senzației se diversifică în funcție de aceste trei <etape ale> senzației. Prima, în prezența senzației, este adevărată, pe cînd celelalte, atît în prezența cît și în absența ei, pot fi și false, și mai cu seamă atunci cînd obiectul sensibil este îndepărtat.

Nașterea imaginației

Prin urmare, dacă nici o altă <facultate> nu deține cele enumerate și dacă imaginația este cea enunțată, atunci ea ar fi o mișcare născută de o senzație în act. Fiindcă mai ales văzul este o senzație, <imaginația>

ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. περὶ μὲν οὖν φαντασίας, τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν, εἰρήσθω ἐπὶ τοσοῦτον.

δ.

Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει)· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν·

și-a luat și ea numele de la „*lumină*“[582], deoarece nu există vedere fără lumină. Iar pentru că <imaginile> persistă și seamănă senzațiilor, multe viețuitoare acționează conform cu ele, unele din cauza faptului că nu au intelect, precum fiarele, altele fiindcă intelectul lor este întunecat uneori de vreo patimă, de boli sau de somn, așa ca în cazul oamenilor. Așadar, să ne limităm la atît în privința imaginii, a ce anume este ea și din ce cauză ia naștere.

IV.

Puritatea intelectului [posibil]

Cu privire la partea sufletului[583] prin care el[584] are o cunoaștere teoretică și practică[585], fie că este separabilă <după mărime>, sau nu după mărime, ci după noțiune[586], se cuvine cercetat ce anume are diferit[587] și cum ia naștere, de fapt, gîndirea. Dacă gîndirea este ca și simțirea[588], atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, fie că este altceva de felul acesta[589]. Așadar, ea trebuie să fie neafectată, primitoare[590] a speciei și ceva de felul ei în potență, dar nu <identică> ei, ci așa cum este sensibilitatea față de sensibile, tot așa să fie intelectul față de inteligibile. Prin urmare, el trebuie să fie „*neamestecat*“, deoarece le cugetă pe toate – cum spune Anaxagoras, pentru „*a avea putere*“ – adică pentru a cunoaște[591]. Căci un obiect străin, manifest înăuntru, ar împiedica <inteligibilul> și i s-ar pune în cale[592], așa încît natura <intelectului> nu este altceva decît potență. Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului[593] (mă refer la intelectul prin care sufletul gîndește și înțelege) nu este deloc o ființare în act înainte de a gîndi.

διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ ἀσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον ἐδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ ἀσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν ἀσθητηρίων καὶ τῆς ἀσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται 429b ἀσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα ἀσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ ἀσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

Ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δι' αὑτοῦ τότε δύναται νοεῖν. ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι), τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. τῷ μὲν οὖν ἀσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει,

Incorporalitatea intelectului [posibil]

De aceea, se spune corect că el nu este amestecat cu corpul, căci ar deveni o calitate – ar fi rece sau cald – sau ar fi chiar și un organ, ca și <organul> sensibil. De fapt, el nu este deloc <așa ceva>. Și bine spun cei care spun că sufletul este un loc al speciilor[594], dar nu în întregul lui, ci doar facultatea intelectuală, și nu ca specii în act, ci în potență. Iar deosebirea dintre neafectarea facultății sensibile și neafectarea celei intelectuale rezultă din <cercetarea> organelor de simț și a senzației. Căci, pe de o parte, senzația nu mai poate simți[595] după un sensibil foarte intens, de pildă un
429b sunet după altele puternice, iar în urma sesizării culorilor sau a mirosurilor foarte tari, nu există vedere sau miros[596]. Pe de altă parte, intelectul, de cîte ori a gîndit un anume inteligibil intens, nu le gîndește în mai mică măsură pe cele mai puțin intense, ba chiar mai mult. Căci facultatea sensibilă nu există fără corp, pe cînd <intelectul> este separat[597].

Teoria abstracției

Dar cînd el devine[598] fiecare <dintre inteligibile>, așa cum se spune că este știutorul în act[599] (ceea ce se întîmplă cînd el poate să intre în act prin sine), chiar și atunci el încă este oarecum în potență, dar nu chiar ca și înainte de a achiziționa și a descoperi[600]. Iar atunci el poate gîndi prin sine[601]. Mărimea diferă de esența mărimii[602], iar apa diferă de esența apei (și la fel în cazul multora, dar nu al tuturor, căci în cazul unora este identitate[603]). De aceea, esența cărnii și carnea sînt deosebite fie de <facultăți> diverse, fie de <aceeași facultate>, dar sub un alt raport[604], iar carnea nu există în lipsa materiei, ci asemeni unei cîrnii, adică ceva determinat în ceva determinat[605]. Prin facultatea sensibilă deosebim caldul și recele, precum și <calitățile> a căror proporție este carnea[606]. Dar esența cărnii ar fi judecată fie printr-o altă <facultate>

καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δέ, ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο· ἔστω γὰρ δυάς. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν (ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός; ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἆλλα. ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ

separată, fie <prin aceeași, dar deosebită> ca și linia frîntă față de aceeași linie cînd este dreaptă[607]. În schimb, în cazul realităților abstracte, faptul de a fi dreaptă <pentru linie> este ca și cîrnia, deoarece este însoțită de o continuitate[608]. Dar dacă esența faptului de a fi drept și faptul de a fi drept sînt diferite, atunci ea va fi „ceea ce era pentru a fi“[609], și atunci este o dualitate. Astfel, judecăm fie printr-o altă <facultate>, fie prin aceeași, dar sub alt raport. Și, în general, așa cum sînt lucrurile separabile de materie, tot astfel sînt și cele privitoare la intelect.

Puritatea intelectului îl face inteligibil

Dar ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun <cu altceva>, cum spune Anaxagoras[610], atunci cum va gîndi, de vreme ce gîndirea este o anumită afectare[611] ? Căci două lucruri au ceva în comun, pare-se, pentru ca unul să acționeze[612], iar altul să fie afectat. Apoi, oare acest <intelect> este inteligibil ? Căci fie alte realități ar avea intelect (dacă <intelectul> nu este inteligibil prin altul și dacă inteligibilul este ceva unic ca specie), fie că <intelectul> ar conține ceva amestecat (care îl face pe acesta inteligibil, ca și pe celelalte), fie că afectarea rostită mai sus are valoare generală, anume că intelectul este oarecum în potență inteligibil, iar nu în act înainte de a gîndi[613]. Dar el este în potență ca o tablă pe care nu este scris nimic în act[614]. Așa se petrece cu intelectul și, astfel, el este inteligibil, ca și celelalte inteligibile[615]. Căci în cazul celor lipsite de materie, este totuna intelectul și ceea ce este gîndit[616]. Căci știința teoretică[617] este identică cu obiectul care poate fi cunoscut astfel. (Dar trebuie cercetată și cauza pentru care gîndirea nu este permanentă.[618]) Dar în cazul celor ce conțin o materie, fiecare dintre inteligibile se află în potență. Astfel,

γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.

ε.

Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

[Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ], ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

intelectul nu va reveni inteligibilelor, căci el este o potență imaterială a lor, dar inteligibilul va reveni intelectului.

V.

Intelectul posibil și cel activ

Așa cum[619] în toată natura[620] există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și ea este toate acele <genuri> în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta față de materia din care urmează să producă[621], atunci este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe[622]: există un intelect care devine toate lucrurile[623] și altul care le produce pe toate, așa ca o stare, de pildă lumina[624]. Căci, într-un anume fel[625], și lumina preface în culori în act culorile existente în potență. Și[626] acest intelect este separat și neafectat și neamestecat, fiind prin esență în act[627]. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acționează decît cel afectat, și principiul <este mai nobil> ca materia.

Intelectul pasiv

[Același lucru este știința în act și obiectul ei. <Știința> în potență este anterioară temporal într-un individ; dar considerată în sens absolut, nu mai este după timp <anterioară>[628]]. Aceasta nu <înseamnă> că <intelectul care le produce pe toate> uneori gîndește, alteori nu gîndește[629]. El este, fiind separabil, numai cel care este[630], și doar așa este nemuritor și etern. Dar noi nu ne amintim <cu el>, fiind neafectat, pe cînd intelectul pasiv[631] este muritor, iar fără acesta, el nu gîndește nimic.

ζ.

Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων - καθάπερ ἰΕμπεδοκλῆς ἔφη ἰῇ πολλῶν μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν̓, ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ, οὕτω καὶ ταῦτα κεχωρισμένα συντίθεται, οἷον τὸ ἀσύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος - ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν [καὶ] συντίθησι. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν [φῇ, τὸ λευκὸν καὶ] τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν· ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. ἀλλ' οὖν ἔστι γε οὐ μόνον τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθὲς ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται. τὸ δὲ ἓν ποιοῦν ἕκαστον, τοῦτο ὁ νοῦς.

Τὸ δ' ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ [διαιρετὸν ᾗ] ἀδιαίρετον, οἷον ὅταν νοῇ τὸ μῆκος (ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ), καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν ἐπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐνόει ἑκατέρῳ· οὐ γὰρ ἔστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ' ἢ δυνάμει. χωρὶς δ' ἑκάτερον νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἅμα, τότε δ' οἱονεὶ μήκη· ἐ δ' ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ' ἀμφοῖν. [τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς]. κατὰ

VI.

Cunoașterea indivizibilului

Cunoașterea indivizibilelor[632] se află în cazul celor despre care nu există eroare[633], pe cînd în situația celor despre care există atît adevăr cît și eroare, apare deja o compunere a conceptelor, ca și cum ele ar fi unul singur. Așa spunea Empedocle: *„unde capetele multora au crescut fără gît“*[634], ele au fost ulterior reunite de *„prietenie“*. Tot așa, aceste <concepte> separate intră în compunere asemeni incomensurabilității cu diagonala <pătratului[635]>. Iar în cazul lucrurilor trecute și viitoare, se adaugă și intră în compunere conceptul de timp[636]. Într-adevăr[637], eroarea se află întotdeauna într-un compus, căci, chiar dacă spui că albul nu este alb, totuși albul și[638] non-albul erau <deja> compuse. Atunci, toate acestea pot fi numite și diviziune. Așadar, eroarea sau adevărul nu se referă numai la faptul că Kleon *este* alb, ci și la faptul că el *era* sau că *va fi* astfel. Iar cel care le unifică pe fiecare dintre acestea este intelectul[639].

Indivizibilul cantitativ

Deoarece indivizibilul are două sensuri, ca act și ca potență[640], nu există nici o piedică pentru a gîndi indivizibilul ca indivizibil[641], de pildă cînd este concepută lungimea, (căci este indivizibilă în act) și într-un timp indivizibil. Și timpul este divizibil și indivizibil, la fel ca lungimea[642]. Prin urmare, nu se poate spune ce este gîndit în fiecare jumătate <a timpului>, căci <jumătatea> există numai în potență, înaintea diviziunii <întregului>. Dar, dacă fiecare dintre jumătăți este gîndită separat, și timpul ajunge să fie simultan divizat, iar atunci <jumătățile timpului sînt gîndite> ca niște jumătăți <ale lungimii>. Apoi, dacă lungimea este gîndită ca <o sumă> a două <jumătăți>, ea

συμβεβηκὸς δέ, καὶ οὐχ ᾗ ἐκεῖνα, διαιρετὰ ὃ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ᾗ [ἐκεῖνα] ἀδιαίρετα· ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον, ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν, ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος. καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ, καὶ χρόνῳ καὶ μήκει.

Τὸ δὲ μὴ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῳ τῆς ψυχῆς. ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις, καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον, δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις. καὶ ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γάρ πως γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ †ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ†. ἐ δέ τινι μηδὲν ἔστιν ἐναντίον [τῶν αἰτίων], αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν.

Ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν †τοῦ ἰδίου ἀληθές, ἐ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν† ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

η.

431a Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελε-

este <gîndită> și într-un timp care conține ambele <jumătăți. Gîndirea> divide accidental ceea ce gîndește și timpul în care gîndește, iar nu în sine, fiindcă ele sînt indivizibile în sine. Căci există în ele și ceva indivizibil, dar totodată inseparabil, care unifică timpul și lungimea, și el se află la fel în tot ce este continuu, atît în timp, cît și în lungime.

Indivizibilul specific, cantitativ și în sine

Dar indivizibilul specific (și nu cel cantitativ) este gîndit într-un timp indivizibil și <printr-un act> indivizibil al sufletului[643]. Însă punctul, precum și orice diviziune și ceea ce este astfel indivizibil, poate fi înțeles ca o privație. Argumentul este asemănător în cazul altora, de pildă cum anume sînt cunoscute răul și negrul, căci ele sînt cunoscute oarecum prin contrariul lor. Cunoscătorul trebuie să se afle în potență și să conțină în sine aceste contrarii, dar, dacă unul [dintre principii[644]] nu are contrariu, atunci el se va cunoaște pe sine, se va afla în act și va fi separabil.

Predicația și obiectul intelectului

Enunțarea este a ceva despre altceva[645], ca și negația[646], și orice <enunțare> este fie adevărată, fie falsă. Totuși, nu întregul intelect <este astfel>, ci <acela care enunță> „ceea ce este“ despre „ceea ce era pentru a fi“[647] este adevărată, și <acela care enunță> ceva despre altceva[648]. Dar, tot așa cum vederea <obiectului> propriu este adevărată, deși faptul că un om este alb sau nu nu este întotdeauna adevărat, tot așa este <și intelectul> față de cele imateriale[649].

VII.[650]

Obiectul și facultatea cunoașterii

Știința în act și obiectul <ei> sînt identice, pe cînd cea în potență este anterioară temporal în cazul unui singur <individ>; dar în general ea nu este anterioară

χείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. - φαίνεται δὲ τὸ μὲν ἀσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ ἀσθητικοῦ ἐ νεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γαρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἡ τοῦ τετελεσμένου.

Τὸ μὲν οὖν ἀσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ ἀσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτό, ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ ἀσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον ἀσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. - ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ τὴν κόρην τοιανδὶ ἐποίησεν, αὕτη δ' ἕτερον, καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως, τὸ δὲ ἔσχατον ἕν, καὶ μία [ἡ] μεσό-της, τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω ...

Τίνι δ' ἐπικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν, εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, λεκτέον δὲ καὶ ὧδε. ἔστι γὰρ ἕν τι, οὕτω δὲ ὡς ὁ ὅρος, καὶ ταῦτα, ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὄντα, ἔχει [ἑκάτερον] πρὸς ἑκάτερον ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα· τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν καὶ μέλαν; ἔστω δὴ ὡς τὸ Α τὸ λευκὸν πρὸς τὸ Β τὸ μέλαν, τὸ Γ πρὸς τὸ Δ

temporal, fiindcă toate cele care devin provin de la o ființă în act[651]. Reiese că obiectul sensibil determină facultatea sensibilă să treacă de la potență la act, fără ca el să fie afectat sau să se altereze. De aceea, aceasta este o specie de mișcare diferită[652]. Căci mișcarea era[653] actul a ceva nedesăvîrșit, însă actul în sine este altceva și aparține unei <realități> desăvîrșite.

„Judecata" senzației

Prin urmare, faptul de a avea o senzație seamănă enunțării simple[654] și gîndirii. Dar cînd <un obiect sensibil> este plăcut sau neplăcut, el este acceptat sau respins, ca și cum ar fi afirmat sau negat[655]. Faptul de a plăcea sau de a displăcea sînt acte ale medierii[656] sensibilității în raport cu binele sau cu răul ca atare. Aceasta înseamnă respingerea și dorința, ca acte, iar facultatea dorinței și a respingerii nu diferă nici una de alta, nici de facultatea sensibilă, deși esența lor diferă. Imaginile sînt ca niște senzații pentru sufletul intelectiv, iar cînd el afirmă sau neagă faptul că obiectul este bun sau rău, de fapt el îl acceptă sau îl respinge. De aceea[657], sufletul nu gîndește deloc în lipsa imaginii[658]. Tot așa determină aerul o anumită calitate a pupilei, iar ea determină altceva, și la fel în cazul auzului[659]. Dar <facultatea[660]> ultimă este unică și intermediarul este unul singur, deși în esența lui este plural[661].

Sinteza [simțului comun]

Am spus și mai înainte[662] și ar mai fi de vorbit despre <facultatea> care discerne și face diferența dintre dulce și cald. Ea este ceva unic, ca și limita[663], iar aceste <calități sensibile>, fiind una în proporție și număr[664], se raportează una la cealaltă tot așa cum se raportează reciproc <imaginile lor corespondente[665]. Apoi,> ce deosebire[666] este între a ne întreba cum discerne cele omogene sau cele opuse, ca albul și negrul? De pildă, fie faptul că albul A se raportează la negrul B, tot așa cum se raportează C la D[667].

[ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα]· ὥστε καὶ ἐναλλάξ. ἐ δὴ τὰ ΓΑ ἑνὶ εἴη ὑπάρχοντα, οὕτως ἕξει, ὥσπερ καὶ τὰ ΔΒ, τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό - κἀκεῖνα ὁμοίως. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐ τὸ μὲν
431b Α τὸ γλυκὺ εἴη, τὸ δὲ Β τὸ λευκόν.

Τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὥρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτόν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ᾖ, κινεῖται· οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὁτὲ δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει - καὶ ὅλως ἓν πράξει. καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί.

Τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα [νοεῖ] ὥσπερ, εἴ [τις] τὸ σιμὸν ᾗ μὲν σιμὸν οὔ, κεχωρισμένως δὲ ᾗ κοῖλον [εἴ τις] ἐνόει [ἐνεργείᾳ[, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον - οὕτω τὰ μαθηματικά, οὐ κεχωρισμένα [ὄντα], ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ [ᾗ] ἐκεῖνα. ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα. ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

Astfel, <raportul poate fi> și inversat[668]. Căci, dacă C și D ar aparține aceluiași subiect, ele vor avea un raport asemeni celui dintre A și B. Ele sînt identice și sînt un singur lucru, deși sînt deosebite ca esență, și la fel în celălalt caz. Același raționament și în cazul
431b în care A ar fi dulcele, iar B albul.

Imaginația, simțul comun și intelectul

Prin urmare[669], facultatea intelectivă gîndește speciile în imagini. Și tot așa cum acceptabilul sau respingătorul se defineau pentru această <facultate> în aceste <specii, tot așa> ea se mobilizează cînd se află în preajma imaginilor, chiar și în lipsa senzației. De exemplu, cînd simte o torță ca fiind foc, el știe prin <simțul> comun, văzîndu-l că se mișcă, faptul că este un inamic[670]. Alteori, <intelectul> gîndește și deliberează prin imaginile sau conceptele din suflet, ca și cum le-ar vedea, asupra celor viitoare raportate la cele prezente. Iar cînd afirmă faptul că acolo există ceva plăcut sau neplăcut, el îl respinge sau îl acceptă, și în general el înfăptuiește unul singur <dintre aces- te lucruri>. Adevărul și eroarea, aflate în afara acțiunii[671], sînt în același gen cu binele și frumosul, dar se deosebesc <de ele> fiind considerate într-un sens absolut, <pe cînd celelalte> într-un sens relativ.

Gîndirea teoretică și obiectele abstracte

Cele numite abstracte sînt gîndite asemeni faptului ca atare de a fi cîrn, fără ca el să fie separat <de nas[672]>. Dar, dacă cineva ar gîndi în act concavitatea, ar gîndi-o fără carnea în care se află această concavitate. La fel și realitățile matematice neseparate <de materie>, cînd sînt gîndite, <intelectul> le gîndește ca separate. În general, intelectul este identic lucrurilor <gîndite>, cînd le gîndește în act. Va trebui să examinăm însă ulterior dacă este posibil sau nu ca un obiect separat să fie gîndit fără ca el să fie separat de mărime[673].

ϑ.

Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα· ἢ γὰρ ἀσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ ἀσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν. τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις ἐς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει ἐς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ ἐς τὰ ἐντελεχείᾳ· τῆς δὲ ψυχῆς τὸ ἀσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτά ἐστι, τὸ μὲν [τὸ] ἐπιστιπτὸν τὸ δὲ [τὸ] ἀσθητόν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ·
432a οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος ἐδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος ἀσθητῶν.

Ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ ἀσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς ἀσθητοῖς τὰ ναητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν ἀσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ ἀσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ ἀσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

VIII.

Reluare: sufletul formă a cunoașterii

Recapitulînd[674] acum cele spuse despre suflet, să spunem încă o dată faptul că sufletul este oarecum toate realitățile[675]. Căci realitățile sînt fie sensibile, fie inteligibile, iar știința este oarecum[676] cele cognoscibile, pe cînd senzația este cele sensibile. Însă trebuie să cercetăm cum anume se întîmplă aceasta. Știința și senzația se împart după obiectele <lor>, cele în potență după <obiectele> în potență, iar cele în act după <obiectele> în act. Facultatea sensibilă și cea intelectuală ale sufletului sînt în potență obiectele lor, adică sensibilul și inteligibilul[677]. Dar sînt fie ele însele, fie speciile lor. Ele însele nu sînt, fiindcă nu piatra se află în suflet[678], ci specia <lui>. Sufletul este asemeni mîinii, căci mîna este un instrument al instrumentelor, iar intelectul este o specie a speciilor, pe cînd senzația este o specie a <speciilor> sensibile[679].

Materia cunoașterii

Dar, fiindcă s-ar părea că nici un obiect nu există separat, cu excepția mărimilor sensibile[680], atunci inteligibilele există în speciile sensibile, iar ele sînt rostite ca abstracțiuni în măsura în care sînt dispoziții și afectări ale obiectelor sensibile[681]. De aceea, în absența unei senzații, nimic nu poate fi învățat sau înțeles, iar cînd <sufletul> gîndește, gîndirea se asociază în mod necesar cu o imagine[682]. Căci imaginile seamănă senzațiilor, deși sînt lipsite de materie, iar imaginația este distinctă de afirmație și negație, fiindcă adevărul și falsul sînt o împletire a conceptelor[683]. Dar prin ce se deosebesc conceptele primare[684] de imagini, de nu întrucît ele nu se produc în lipsa imaginilor[685], deși nu sînt imagini?

ι.

Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, περὶ δὲ τοῦ κινοῦντος, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἕν τι μόριον αὐτῆς χωριστὸν ὂν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἡ ψυχή, καὶ ἐ μόριόν τι, πότερον ἴδιόν τι παρὰ τὰ εἰω-θότα λέγεσθαι καὶ τὰ εἰρημένα, ἢ τούτων ἕν τι.

Ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα. τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἅ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· κατὰ γὰρ τὰς διαφορὰς δι' ἃς ταῦτα χωρίζουσι, καὶ ἄλλα φαίνεται μόρια μείζω διάστασιν ἔχοντα τούτων, περὶ ὧν καὶ νῦν εἴρηται, τό τε θρεπτικόν, ὃ καὶ τοῖς φυτοῖς ὑπάρχει καὶ πᾶσι τοῖς ζῴοις, καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως· ἔτι δὲ τὸ φανταστικόν, ὃ τῷ
432b μὲν εἶναι πάντων ἕτερον, τίνι δὲ τούτων ταὐτὸν ἢ ἕτερον ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴ τις θήσει κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς· πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων. καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνε-

IX.

Mişcarea vieţuitorului

Sufletul animalelor este definit prin două facultăţi, cea care discerne, a cărei funcţie revine intelectului şi senzaţiei, şi aceea care produce mişcare locală[686]. De aceea, păstrînd definiţiile date <deja> intelectului şi senzaţiei, urmează să cercetăm: ce anume este facultatea motoare a sufletului? Oare este o singură parte a lui, separabilă după mărime sau după noţiune, sau ea este întregul suflet[687]? Iar dacă este o parte, este oare ceva deosebit de cele care sînt de obicei enunţate şi pe care le-am pomenit, sau este una dintre acestea?

Deosebirea facultăţilor sufletului

Există apoi o dificultate privind sensul în care trebuie enunţate părţile sufletului, precum şi numărul lor. Într-un anume sens, ele par a fi infinite[688] şi nu <par a se reduce> doar la facultatea raţională, volitivă şi apetitivă, cum le definesc unii, sau la cea raţională şi la cea iraţională, cum <spun> alţii[689]. Căci urmînd diferenţele după care se divid acestea, mai apar şi alte părţi care se deosebesc şi mai mult de ele şi despre care am vorbit chiar aici[690]: facultatea nutritivă, care apare la plante şi la toate animalele, facultatea sensibilă, despre care nu ar fi uşor să se spună dacă este sau nu raţională[691]. Pe urmă, facultatea imaginaţiei, diferită ca esenţă de toate <celelalte>, prezintă o mare dificultate: este ea oare 432b identică vreuneia dintre acestea sau este diferită, dacă se presupune existenţa unor părţi separate ale sufletului? Pe lîngă acestea, mai este facultatea dorinţei, care pare diferită de toate, atît după noţiune, cît şi după potenţă. Ar fi şi ciudat să dividem această <facultate>. În facultatea raţională se naşte voinţa, pe cînd în cea iraţională apetitul şi

ται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· ἐ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.

Καὶ δὴ καὶ περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐνέστηκε, τί τὸ κινοῦν κατὰ τόπον τὸ ζῷόν ἐστιν; τὴν μὲν γὰρ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν κίνησιν, ἅπασιν ὑπάρχουσαν, τὸ πᾶσιν ὑπάρχον δόξειεν ἂν κινεῖν, τὸ γεννητικὸν καὶ θρεπτικόν· περὶ δὲ ἀναπνοῆς καὶ ἐκπνοῆς, καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἔχει γὰρ καὶ ταῦτα πολλὴν ἀπορίαν. ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, τί τὸ κινοῦν τὸ ζῷον τὴν πορευτικὴν κίνησιν, σκεπτέον. ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ θρεπτικὴ δύναμις, δῆλον· ἀεί τε γὰρ ἕνεκά του ἡ κίνησις αὕτη, καὶ μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστιν· οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ' ἢ βίᾳ· ἔτι κἂν τὰ φυτὰ κινητικὰ ἦν, κἂν εἶχέ τι μόριον ὀργανικὸν πρὸς τὴν κίνησιν ταύτην.

῾Ομοίως δὲ οὐδὲ τὸ αἰσθητικόν· πολλὰ γὰρ ἔστι τῶν ζῴων ἃ αἴσθησιν μὲν ἔχει, μόνιμα δ' ἐστὶ καὶ ἀκίνητα διὰ τέλους. ἐ οὖν ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων, πλὴν ἐν τοῖς πηρώμασι καὶ ἐν τοῖς ἀτελέσιν, τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ζῴων τέλεια καὶ οὐ πηρώματά ἐστιν (σημεῖον δ' ὅτι ἐστὶ γεννητικὰ καὶ ἀκμὴν ἔχει καὶ φθίσιν) - ὥστ' εἶχεν ἂν καὶ τὰ ὀργανικὰ μέρη τῆς πορείας.

᾽Αλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκ-

avîntul. Dacă sufletul ar avea trei <părți>, în fiecare <din ele> ar exista dorința.

Nici hrănirea ...

Dar în ceea ce privește obiectul discursului nostru actual, oare cine provoacă mișcarea locală a viețuitorului ? De vreme ce toate dispun de mișcarea conformă creșterii și pieirii, s-ar putea crede că facultatea generativă și cea de hrănire, prezente la toți, ar provoca mișcarea. Va trebui să cercetăm ulterior atît inspirația și expirația, cît și somnul și veghea[692], fiindcă și acestea conțin multe dificultăți. Trebuie să cercetăm, în privința mișcării locale, ce anume determină într-un viețuitor deplasarea. Este evident că aceasta nu este facultatea nutritivă, deoarece mișcarea aceasta are întotdeauna un scop și este mereu însoțită de imaginație și de dorință[693], fiindcă cine nu dorește sau evită ceva se mișcă numai silit. Căci atunci chiar și plantele ar avea o facultate de mișcare și ar avea o anumită parte organică în vederea acelei mișcări.

... nici sensibilitatea ...

De asemenea, această <facultate> nu este nici sensibilitatea, căci există multe viețuitoare dotate cu sensibilitate, dar stabile și nemișcate de-a lungul vieții lor. Natura nu produce nimic în van[694] și nu lasă deoparte nimic din cele necesare, cu excepția <viețuitoarelor> infirme și nedesăvîrșite. Dar <noi ne referim> la cele desăvîrșite și care nu sînt infirme, iar dovada acestui fapt este că ele se pot reproduce, ajung la maturitate și pier, astfel încît ar avea și organe proprii deplasării.

... nici intelectul ...

Dar principiul motor nu este nici facultatea rațională și nici ceea ce se numește intelect[695]. Căci facultatea teoretică nu gîndește ceea ce este de împlinit practic, nici nu se referă la ceea ce trebuie evitat sau urmat, ci

τοῦ οὐθέν, ἀεὶ δὲ ἡ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, 433a ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον. ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.

κ.

Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις [δ'] ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις,

mişcarea aparţine cuiva care evită sau urmăreşte ceva. Dar, cînd <intelectul> contemplă ceva, el nu impune deja urmărirea sau evitarea a ceva. De pildă, el gîndeşte frecvent ceva de evitat sau de dorit, însă nu impune faptul de a evita, ci este pusă în mişcare[696] inima, iar dacă este vorba despre ceva plăcut, atunci o altă parte <corpului>. Pe urmă, chiar dacă intelectul porunceşte iar gîndirea îi dictează <vieţuitorului> să evite sau să urmărească ceva, el nu se mobilizează, ci acţionează conform dorinţei, asemeni celui nestăpînit. Şi constatăm că <medicul>, în general, nu vindecă fiindcă posedă medicina, ci pentru că există un alt principiu care îl determină să acţioneze conform ştiinţei, dar nu datorită ştiinţei.

Însă nici dorinţa[697] nu este acest principiu al mişcării: de pildă, cei înfrînaţi doresc şi năzuiesc spre ceva, dar nu le înfăptuiesc pe cele a căror dorinţă o au, ci dau curs intelectului.

... nici dorinţa nu sunt principii motoare.

X.

Este evident acum că principiile deplasării sînt două, anume dorinţa şi intelectul[698], dacă se consideră că şi imaginaţia este un fel de intelecţie. Sînt mulţi cei care lasă deoparte ştiinţa dînd curs imaginaţiilor, iar în cazul altor animale[699] nici nu există intelecţie sau raţionament, ci <doar> imaginaţie. Aşadar, acestea două sînt principiile deplasării locale, intelectul şi dorinţa. <Mă refer la> intelectul care raţionează în vederea unui scop, adică la <intelectul> practic, care se deosebeşte prin scop de cel teoretic[700]. La fel, orice dorinţă există în vederea unui scop, iar scopul dorinţei este tocmai principiu

Dorinţa şi intelectul practic corespund mişcării

αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική·

τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. ἓν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν. ἐ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τίς ἐστιν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

Ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς, 433b ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν. τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι ὀρεκτικόν· ταῦτα γὰρ πλέον διαφέρει ἀλλήλων ἢ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν. ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ

al intelectului practic, iar limita <lui> ultimă este principiu al acțiunii[701]. Astfel, reiese pe bună dreptate că dorința și intelectul practic sînt principiile deplasării.

Obiectul dorit este principiul mișcării

Obiectul dorit pune în mișcare, iar prin intermediul lui <și> intelectul mobilizează, fiindcă principiul acestuia este obiectul dorit. Iar imaginația, cînd mobilizează, nu face acest lucru în lipsa dorinței. Principiul mobil este însă unul singur, adică obiectul dorinței. Dacă acestea două, adică intelectul și dorința, ar mobiliza, ele ar provoca deplasarea conform unui aspect comun. Dar, de fapt, intelectul nu pare să fie principiu al deplasării în lipsa dorinței, iar voința este dorință[702], astfel încît, cînd <omul> se mișcă potrivit unui act al rațiunii, el se mișcă și potrivit unui act al voinței. În schimb, dorința <poate> mobiliza și contra raționării, fiindcă apetitul este și el o anumită dorință. Așadar, intelectul este întotdeauna just, însă dorința și imaginația sînt uneori juste, alteori injuste. Din acest motiv, cel care mobilizează întotdeauna este obiectul dorinței, însă acesta este fie binele, fie binele aparent, dar nu oricare bine, ci doar cel practic, iar <binele> practic este cel care poate fi și altfel[703].

Pluralitatea actelor dorinței

Așadar, este evident că o asemenea facultate care mișcă sufletul se numește dorință[704]. Cei care divid sufletul în părți[705], dacă divid și definesc aceste părți conform facultăților, ajung la foarte multe <facultăți>: nutritivă, sensibilă, intelectivă, volitivă, precum și una a dorinței. Căci acestea se deosebesc reciproc mai mult decît facultatea apetitului de cea impulsivă. Deoarece există, însă, <și> dorințe contrarii, ele au loc cînd rațiunea și apetitul sînt contrarii, ceea ce se petrece la ființele care au senzația timpului. Căci intelectul îți poruncește să reziști în

μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον), εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν, ᾗ ὀρεκτικόν - πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι - ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα.

Ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, ἓν μὲν τὸ κινοῦν, δεύτερον δ' ᾧ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν, ἡ ἐνεργείᾳ), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν - διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ.

Νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ ἐπεῖν, τὸ κινοῦν ὀργανικῶς ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό - οἷον ὁ γιγγλυμός· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ' ἀρχή (διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται), λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα. πάντα γὰρ ὤσει καὶ ἕλξει κινεῖται· διὸ δεῖ, ὥσπερ ἐν κύκλῳ, μένειν τι, καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν. ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει.

numele viitorului[706], pe cînd apetitul <te îndreaptă spre> ceea ce este imediat, căci plăcerea de moment pare a fi o plăcere absolută și un bine absolut, fiindcă ea nu vede viitorul. Așadar, principiul mișcării ar fi unul ca specie, anume facultatea ca atare a dorinței (deși primul dintre toate este obiectul dorinței, căci el mișcă fără a fi mișcat, fiind gîndit sau imaginat), însă principiile motoare ar fi numeric plurale.

Tipologia mișcării dorinței

Fiindcă există trei <aspecte ale mișcării[707]>, dintre care unul este principiul motor, altul este cel prin care el mișcă, iar al treilea este cel mișcat, principiul motor este de două feluri: unul nemișcat, altul mișcat și mișcător[708]. Binele care trebuie realizat practic este <principiu motor> nemișcat, pe cînd facultatea dorinței este un <principiu> mișcător și mișcat (căci mișcatul este mișcat pentru că dorește, iar dorința este o anumită mișcare, în sens de act[709]), iar viețuitorul este cel mișcat. Dar organul prin care dorința mobilizează este deja ceva corporal[710] și, de aceea, el ar trebui studiat între funcțiile comune corpului și sufletului.

Cercul și mișcarea organică

Să spunem însă acum, pentru a recapitula, că începutul și sfîrșitul coincid în cazul unui principiu organic al mișcării. De pildă, în cazul unei articulații, convexul și concavul coincid, unul fiind începutul și celălalt sfîrșitul <mișcării>. De aceea, <cînd concavul> este în repaus, <convexul> se mișcă, iar ele sînt diferite ca noțiune, dar inseparabile ca mărime. Căci toate sînt mișcate fie prin împingere, fie prin tracțiune. De aceea, trebuie să existe ceva stabil, ca și în cazul cercului, iar acolo să se origineze mișcarea[711]. Așadar, precum s-a spus, în general viețuitorul se mișcă în măsura în care <deține> facultatea dorinței. Dar această facultate nu există fără imaginație, iar orice imaginație este fie rațională, fie sensibilă, și pe cea <din urmă> o dețin și celelalte animale[712].

λ.

Σκεπτέον δὲ καὶ περὶ τῶν ἀτελῶν τί τὸ κινοῦν 434a ἐστιν, οἷς ἁφῆ μόνον ὑπάρχει αἴσθησις, πότερον ἐνδέχεται φαντασίαν ὑπάρχειν τούτοις, ἢ οὔ, καὶ ἐπιθυμίαν. φαίνεται γὰρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσα, ἐ δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη. φαντασία δὲ πῶς ἂν ἐνείη; ἢ ὥσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως, καὶ ταῦτ' ἔνεστι μέν, ἀορίστως δ' ἔνεστιν. ἡ μὲν οὖν ἀσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν).

Καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει, αὕτη δὲ κινεῖ· διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις· νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην, ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα [σφαῖραν], ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται· φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ· ὥστε τρεῖς φορὰς ἤδη κινεῖσθαι. τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε

XI.

Principiul mișcării la animalele inferioare

Ar trebui să cercetăm care este principiul mișcării
434a și în cazul <animalelor> nedesăvîrșite[713], care nu au decît simț tactil, <și> dacă ele pot avea imaginație sau nu, precum și apetit. Căci este evident că ele resimt plăcerea și durerea[714]. Iar dacă acestea există, este necesară și existența apetitului. Dar cum ar putea ele să aibă imaginație ? Sau le au și pe acestea, însă tot atît de nedeterminat pe cît de nedeterminat se mișcă. Dar, precum am spus[715], imaginația sensibilă există și la alte animale, pe cînd cea deliberativă <numai> la cele raționale, fiindcă <a ști> dacă să facă una sau alta este deja funcția rațiunii. Și este necesar ca ele să măsoare cu o măsură unică, întrucît ele urmăresc ceea ce este mai bine, și astfel ele pot realiza o singură <imagine> din mai multe imagini.

Principiul mișcării umane

Iar ele nu par să aibă opinie pentru că nu au <imaginația> care provine din raționamente, deși tocmai ea mobilizează[716]. De aceea, facultatea deliberării nu conține dorința. Uneori <dorința> învinge și mobilizează deliberarea, pe cînd alteori aceasta <o învinge> pe cealaltă. Asemeni unei sfere <care o lovește> pe alta[717], o dorință <învinge altă> dorință, cînd se naște nestăpînirea. Dar, în mod natural, o <facultate> superioară are un rang mai principial și este mai degrabă motoare, astfel încît ar exista, atunci, trei specii de mișcare[718]. Însă facultatea cunoașterii nu se mișcă, ci stă pe loc[719]. Deoarece există, pe de o parte, înțelegerea[720] și[721] rațiunea care are ca obiect universalul, iar pe de altă parte cea care are ca obiect individualele (căci într-un caz ni se spune că trebuie să facem ceva anume, în celălalt, că acum acțiunea este astfel iar eu sînt astfel <încît să o împlinesc>), iar

τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε), ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου, ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ.

μ.

Τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅτι περ ἂν ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχῃ, ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι φθορᾶς· ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὔξησιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ φθίσιν, ταῦτα δ' ἄνευ τροφῆς ἀδύνατον· ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν· αἴσθησιν δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν· οὔτε γὰρ ὅσων τὸ σῶμα ἁπλοῦν ἐνδέχεται αὐτὴν ἔχειν, [οὔτε ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῷον] οὔτε ὅσα μὴ δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. τὸ δὲ ζῷον ἀναγκαῖον αἴσθησιν ἔχειν, οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῷον, ἐ μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις. ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του.

Ε' οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἴσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ ἐς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὅ ἐ στι φύσεως ἔργον (πῶς γὰρ θρέψεται; τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τοῦτο ὅθεν πεφύκασιν, οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γενητὸν δέ - ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον· διὰ τί γὰρ οὐχ ἕξει; ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον ἢ τῷ σώματι, νῦν δ' οὐδέτερον· ἡ μὲν γὰρ οὐ μᾶλλον νοήσει, τῷ δ' οὐθὲν

atunci opinia pune în mișcare, iar nu universalul. Sau, poate, ambele, dar una aflîndu-se mai mult în repaus, pe cînd cealaltă nu[722].

XII.

Distribuția hrănirii și a senzației

Așadar[723], orice ființă vie trebuie să aibă un suflet nutritiv, de la naștere și pînă la moarte, fiindcă cel născut trebuie să crească, să se maturizeze și să piară, iar aceste lucruri sînt imposibile fără hrană[724]. Deci facultatea nutritivă trebuie să existe în fiecare dintre cele ce se nasc[725] și pier. În schimb, nu toate viețuitoarele trebuie să aibă senzație, fiindcă nu o[726] pot avea nici cele care au un corp simplu, nici cele care nu pot recepta specii fără materie[727]. Dar un animal trebuie să aibă senzație, iar fără ea el nu poate fi un animal[728], de vreme ce natura nu produce nimic în zadar[729]. Căci toate cele existente natural sînt în vederea unui scop sau urmează să fie coincidențe[730] ale unor scopuri.

Distribuția mișcării și a senzației

Prin urmare, dacă nici un corp care se deplasează nu ar avea senzație, el ar pieri și nu și-ar atinge scopul <propriu>, care cade în sarcina naturii. Căci în ce fel s-ar mai hrăni? Pentru <viețuitoarele> sedentare, hrana se află în locul de unde ele provin[731]. Apoi, este imposibil pentru un corp să aibă suflet și intelect care discerne, dar să nu aibă senzație, dacă el nu este sedentar (fiind <vorba despre unul> născut, și nu despre unul nenăscut[732]). Dar cu ce scop să nu aibă senzație? Ar putea fi în vederea unui avantaj, fie al sufletului, fie al corpului. Dar, de fapt, nici unul dintre aceste <avantaje nu există>, căci sufletul nu va gîndi mai bine[733], iar corpul nu va fi superior datorită

ἔσται μᾶλλον δι' ἐκεῖνο) - οὐθὲν ἄρα ἔχει ψυχὴν σῶμα μὴ μόνιμον ὂν ἄνευ αἰσθήσεως.

Ἀλλὰ μὴν εἴγε αἴσθησιν ἔχει, ἀνάγκη τὸ σῶμα εἶναι ἢ ἁπλοῦν ἢ μικτόν. οὐχ οἷόν τε δὲ ἁπλοῦν· ἁφὴν γὰρ οὐχ ἕξει, ἔστι δὲ ἀνάγκη ταύτην ἔχειν. τοῦτο δὲ ἐκ τῶνδε δῆλον. ἐπεὶ γὰρ τὸ ζῷον σῶμα ἔμψυχόν ἐστι, σῶμα δὲ ἅπαν ἁπτόν, [ἁπτὸν δὲ τὸ αἰσθητὸν ἁφῇ,] ἀνάγκη [καὶ] τὸ τοῦ ζῴου σῶμα ἁπτικὸν εἶναι, εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῷον. αἱ γὰρ ἄλλαι αἰσθήσεις δι' ἑτέρων αἰσθάνονται, οἷον ὄσφρησις ὄψις ἀκοή· ἁπτόμενον δέ, εἰ μὴ ἕξει αἴσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν φεύγειν τὰ δὲ λαβεῖν. εἰ δὲ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζεσθαι τὸ ζῷον. διὸ καὶ ἡ γεῦσίς ἐστιν ὥσπερ ἁφή τις· τροφῆς γάρ ἐστιν, ἡ δὲ τροφὴ τὸ σῶμα ἁπτόν. ψόφος δὲ καὶ χρῶμα καὶ ὀσμὴ οὐ τρέφει, οὐδὲ ποιεῖ οὔτ' αὔξησιν οὔτε φθίσιν· ὥστε καὶ τὴν γεῦσιν ἀνάγκη ἁφὴν εἶναί τινα, διὰ τὸ τοῦ ἁπτοῦ καὶ θρεπτικοῦ αἴσθησιν εἶναι· αὗται μὲν οὖν ἀναγκαῖαι τῷ ζῴῳ, καὶ φανερὸν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἁφῆς εἶναι ζῷον,

Αἱ δὲ ἄλλαι τοῦ τε εὖ ἕνεκα καὶ γένει ζῴων ἤδη οὐ τῷ τυχόντι· ἀλλὰ τισίν, οἷον τῷ πορευτικῷ, ἀνάγκη ὑπάρχειν· εἰ γὰρ μέλλει σώζεσθαι, οὐ μόνον δεῖ ἁπτόμενον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἄποθεν. τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἰ διὰ τοῦ μεταξὺ αἰσθη-τικὸν εἴη τῷ ἐκεῖνο μὲν ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ πάσχειν καὶ κινεῖσθαι, αὐτὸ δ' ὑπ' ἐκείνου.

acestei <lipse>. Prin urmare, nici un corp care nu este sedentar nu este lipsit de senzație.

Necesitatea pipăitului

Dar, dacă are senzație, el trebuie să fie sau simplu, sau compus[734]. El nu poate fi simplu, căci nu ar mai avea simț tactil, deși trebuie să îl aibă. Acest lucru este evident din următoarele. Deoarece viețuitorul este un corp însuflețit, iar orice corp este tangibil și este astfel grație simțului tactil, atunci corpul[735] viețuitorului trebuie să aibă o facultate tactilă, dacă viețuitorul urmează să se conserve. Căci celelalte simțuri, precum mirosul, văzul și auzul, se exercită prin alți[736] <intermediari>. Dar, dacă este atins <de alt obiect> și nu are acest simț, el nu va putea <deosebi> cele de evitat de cele de dorit, iar atunci viețuitorul nu se mai poate conserva. De aceea, și gustul este un fel de simț tactil, fiindcă el are în vedere alimentul, iar alimentul este corpul pipăit. Dar sunetul, culoarea și mirosul nu hrănesc și nu produc nici creșterea, nici pieirea. Astfel, și gustul trebuie să fie un fel de pipăit, fiindcă el este senzația unui obiect tangibil și nutritiv. Așadar, aceste lucruri sînt necesare pentru un viețuitor și este evident că el nu există în absența simțului tactil.

Medierea altor simțuri și deplasarea

Celelalte <simțuri> sînt în vederea existenței bune[737] și nu există la oricare gen de viețuitoare, ci le sînt necesare numai celor care au facultatea deplasării. Căci, dacă urmează să se conserve, ele nu trebuie să aibă numai senzația a ceea ce poate fi atins, ci <trebuie să simtă> și la distanță. Acest lucru s-ar petrece dacă ele ar avea o facultate sensibilă care să se exercite printr-un intermediar, <astfel încît> acesta să fie afectat și mobilizat de obiectul sensibil, iar <viețuitorul să fie mobilizat și afectat> de intermediar.

ἰΩσπερ γὰρ τὸ κινοῦν κατὰ τόπον μέχρι του μεταβάλλειν ποιεῖ, καὶ τὸ ὦσαν ἕτερον ποιεῖ ὥστε ὠθεῖν, καὶ ἔστι διὰ μέσου ἡ κίνησις, καὶ τὸ μὲν πρῶτον κινοῦν ὠθεῖ οὐκ ὠθούμενον, τὸ δ' ἔσχατον μόνον ὠθεῖται οὐκ ὦσαν, τὸ δὲ μέσον ἄμφω,
435a πολλὰ δὲ τὰ μέσα, οὕτω καὶ ἐπ' ἀλλοιώσεως, πλὴν ὅτι μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ἀλλοιοῖ, οἷον ἐ ἐς κηρὸν βάψειέ τις, μέχρι τούτου ἐκινήθη, ἕως ἔβαψεν· λίθος δὲ οὐδέν, ἀλλ' ὕδωρ μέχρι πόρρω· ὁ δ' ἀὴρ ἐπὶ πλεῖστον κινεῖται καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει, ἐὰν μένῃ καὶ εἷς ᾖ. διὸ καὶ περὶ ἀνακλάσεως βέλτιον ἢ τὴν ὄψιν ἐξιοῦσαν ἀνακλᾶσθαι τὸν ἀέρα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σχήματος καὶ χρώματος, μέχρι περ οὗ ἂν ᾖ εἷς. ἐπὶ δὲ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς· διὸ πάλιν οὗτος τὴν ὄψιν κινεῖ, ὥσπερ ἂν ἐ τὸ ἐ ν τῷ κηρῷ σημεῖον διεδίδοτο μέχρι τοῦ πέρατος.

ν.

ἰΟτι δ' οὐχ οἷόν τε ἁπλοῦν εἶναι τὸ τοῦ ζῴου σῶμα, φανερόν, λέγω δ' οἷον πύρινον ἢ ἀέρινον. ἄνευ μὲν γὰρ ἁφῆς οὐδεμίαν ἐνδέχεται ἄλλην αἴσθησιν ἔχειν (τὸ γὰρ σῶμα ἁπτικὸν τὸ ἔμψυχον πᾶν, ὥσπερ εἴρηται)· τὰ δὲ ἄλλα ἔξω γῆς αἰσθητήρια μὲν ἂν γένοιτο, πάντα δὲ τῷ δι' ἑτέρου αἰσθάνεσθαι ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ διὰ

Cinetica senzației și intermediarul

Aceasta este tot așa cum un motor produce o deplasare locală pînă la un punct, iar cel împins îl determină pe un altul să împingă și mișcarea are loc printr-un intermediar. Dar motorul prim împinge fără a fi împins, iar <celălalt termen extrem al mișcării> este împins fără a împinge, pe cînd intermediarul le realizează pe ambele, iar intermediarii <pot fi> mai mulți[738]. Așa e în cazul alterării, cu deosebirea că un obiect se alterează, dar rămîne în același loc, de pildă, dacă cineva lasă o amprentă în ceară, ea este mișcată în măsura în care este apăsată amprenta. O piatră[739] nu <primește amprenta> deloc, iar apa <o primește în prea> mare măsură, aerul poate fi în cea mai mare măsură mișcat și poate să acționeze sau să fie afectat dacă rămîne compact[740]. De aceea, și în privința reflexiei luminii, decît <să spunem> că vederea pornește din ochi și se reflectează[741], mai bine <spunem> că aerul este afectat de o configurație și o culoare cît timp el rămîne compact. Dar pe o suprafață netedă el rămîne astfel și, de aceea, la rîndul lui, el poate pune în mișcare astfel vederea, tot așa cum sigiliul <imprimat> răzbate în ea pînă la marginea ei.

XIII.

Organul și intermediarul pipăitului sînt complexe

Evident, corpul animalului[742] nu este simplu, adică nu este din foc sau din aer. Într-adevăr[743], fără pipăit, este imposibilă existența oricărui alt simț, iar fiecare corp însuflețit are pipăit, precum am spus[744]. Cu excepția pămîntului, celelalte <elemente> pot deveni organe de simț, însă toate acestea produc senzația prin mijlocirea altcuiva, adică prin unul

τῶν μεταξύ, ἡ δ' ἁφὴ τῷ αὐτῶν ἅπτεσθαί ἐστιν, διὸ καὶ τοὔνομα τοῦτο ἔχει. καίτοι καὶ τὰ ἄλλα ἀσθητήρια ἁφῇ ἀσθάνεται, ἀλλὰ δι' ἑτέρου· αὕτη δὲ δοκεῖ μόνη δι' αὑτῆς. ὥστε τῶν μὲν το-ιούτων στοιχείων οὐθὲν ἂν εἴη σῶμα τοῦ ζῴου. οὐδὲ δὴ γήινον. πάντων γὰρ ἡ ἁφὴ τῶν ἁπτῶν ἐσ-τὶν ὥσπερ μεσότης, καὶ δεκτικὸν τὸ ἀσθητήριον οὐ μόνον ὅσαι διαφοραὶ γῆς ἐσίν, ἀλλὰ καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων ἁπτῶν ἁπάν-των. καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ὀστοῖς καὶ ταῖς θριξὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μορίοις οὐκ ἀσθανόμεθα, ὅτι γῆς ἐστιν, καὶ τὰ φυτὰ διὰ τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει αἴσθη-σιν, 435b ὅτι γῆς ἐστιν· ἄνευ δὲ ἁφῆς οὐδεμίαν οἷόν τε ἄλλην ὑπάρχειν, τοῦτο δὲ τὸ ἀσθητήριον οὐκ ἔσ-τιν οὔτε γῆς οὔτε ἄλλου τῶν στοιχείων οὐδενός.

Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μόνης ταύτης στερισκόμενα τῆς ἀσθήσεως τὰ ζῷα ἀποθνήσ-κειν· οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον ὄν, οὔτε ζῷον ὂν ἄλλην ἔχειν ἀνάγκη πλὴν ταύτην. καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἄλλα ἀσθητὰ ταῖς ὑπερ-βολαῖς οὐ διαφθείρει τὸ ζῷον, οἷον χρῶμα καὶ ψόφος καὶ ὀσμή, ἀλλὰ μόνον τὰ ἀσθητήρια (ἂν μὴ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἂν ἅμα τῷ ψόφῳ ὦσις γένηται καὶ πληγή), καὶ ὑπὸ ὁραμάτων καὶ ὀσμῆς ἕτερα κινεῖται, ἃ τῇ ἁφῇ φθείρει (καὶ ὁ χυμὸς δὲ ᾗ ἅμα συμβαίνει ἁπτικὸν εἶναι, ταύτῃ φθείρει), ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν, ἀναιρεῖ τὸ ζῷον· παντὸς μὲν γὰρ

dintre intermediari. Dar pipăitul constă în atingere directă, de aceea și are acest nume[745]. Deși sînt și alte organe de simț care produc simțirea prin *contact*, totuși o fac printr-un intermediar, pe cînd pipăitul pare <că face aceasta> prin sine însuși[746]. Astfel, nici unul dintre elementele de felul acesta nu ar putea fi corpul animalului. Dar el nu poate fi nici <doar[747]> din pămînt, fiindcă pipăitul este ca o medietate a calităților tactile, iar organul de simț poate recepta nu doar caracteristicile pămîntului, ci și caldul, recele și toate celelalte calități tactile[748]. De aceea, noi nu simțim prin oase, prin păr și prin <alte> părți de felul acesta, fiindcă ele sînt din pămînt. De aceea, plantele
435b nu au nici o senzație, întrucît sînt din pămînt. Dar, fără pipăit, nu există nici o altă <senzație>, iar acest organ de simț nu este <compus> nici din pămînt și nici din alte elemente.

Pipăitul este esențial vieții

Așadar, este evidentă necesitatea lui, fiindcă este suficientă absența acestui simț pentru ca ea să ducă la pieirea animalelor. Însă nimeni nu poate avea acest simț dacă nu este un animal și, în mod necesar, un animal nu poate avea un alt simț în locul acestuia. Iar din acest motiv alte <calități> sensibile, cum sînt culoarea, sunetul și mirosul, nu distrug prin excesul lor animalul, ci doar organul de simț. Ele l-ar distruge numai prin accident, de exemplu dacă o lovitură însoțită de un sunet ar provoca o rană, sau dacă în urma unor senzații vizuale și olfactive s-ar mobiliza altele care l-ar distruge prin contact[749]. Și gustul <poate> fi distructiv în măsura în care este însoțit de o calitate tactilă. Dar excesul calităților tactile, de pildă al celor calde, reci sau dure, distruge animalul. Excesul tuturor calităților sensibile distruge organul

ὑπερβολὴ αἰσθητοῦ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον, ὥστε καὶ τὸ ἁπτὸν τὴν ἁφήν, ταύτῃ δὲ ὥρισται τὸ ζῷον· ἄνευ γὰρ ἁφῆς δέδεικται ὅτι ἀδύνατον εἶναι ζῷον. διὸ ἡ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολὴ οὐ μόνον τὸ αἰσθητήριον φθείρει, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῷον, ὅτι ἀνάγκη μόνην ἔχειν ταύτην.

Τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις ἔχει τὸ ζῷον, ὥσπερ εἴρηται, οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ εὖ, οἷον ὄψιν, ἐπεὶ ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ὅπως ὁρᾷ, ὅλως δ' ἐπεὶ ἐν διαφανεῖ, γεῦσιν δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, ἵνα αἰσθάνηται τὸ ἐν τροφῇ καὶ ἐπιθυμῇ καὶ κινῆται, ἀκοὴν δὲ ὅπως σημαίνηταί τι αὐτῷ [γλῶτταν δὲ ὅπως σημαίνῃ τι ἑτέρῳ].

de simț, tot așa cum obiectul tangibil distruge pipăitul. Dar prin pipăit am definit animalul[750], căci am arătat că, fără pipăit, el nu poate exista. De aceea, excesul calităților tactile nu distruge doar organul de simț, ci și animalul, fiindcă acesta este singurul <simț> care îi aparține în mod necesar.

Celelalte simțuri și viața cea bună

Precum am spus[751], animalul nu are celelalte simțuri în vederea existenței, ci <doar> în vederea unei existențe bune[752]. De exemplu vederea, căci pentru a vedea, <animalul> trăiește în aer și în apă, adică în general într-un mediu transparent. El are gust în vederea plăcutului și a neplăcutului, pentru a fi simțit în aliment, iar apoi pentru ca <animalul> să îl dorească și să se mobilizeze. Apoi, auzul există pentru ca animalul să primească anumite semne, iar limba, pentru a trimite semne[753] altcuiva[754].

NOTE

[1] Termenul εἴδησις, folosit în acest context de Aristotel, pare să aibă sensul de „știință“ văzută ca proces cognitiv și trebuie pus în legătură cu ocurența termenului ἱστορία de la I, 1, 402a 4. Rodier (1900, p. 2) a remarcat caracterul neobișnuit al prezenței acestui termen rar la Aristotel, așa cum rezultă și din H. Bonitz (1870, p. 217), care nu mai indică nici o altă ocurență a termenului în *corpus aristotelicum*. Rodier propune chiar o analogie cu sensul verbului εἰδέναι prezent la începutul *Metafizicii* (I, 1, 980a 1), accentuînd caracterul gratuit al acestei cunoașteri, opus celui practic sau poetic. Verbul reapare și în debutul *Fizicii* (I, 1, 184a 1). Dintre comentatorii greci, reține atenția Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 1) care explică sensul termenului prin „cunoaștere și știință – γνῶσιν καὶ ἐπιστήμην“. Faptul că Themistius folosește acești doi termeni în comentariul său dovedește ambiguitatea voită a ocurenței aristotelice. Motivul cel mai probabil al folosirii termenului este faptul că Aristotel voia să îi dea consistența unui domeniu foarte onorabil al cunoașterii, fără a se folosi de sensul strict al unei științe (ἐπιστήμη) tocmai pentru că în acest capitol asistăm la sciziunea fundamentală a domeniului studiat, datorată caracterului scindat al obiectului studiat (cf. I, 1, 403a 27 – 403b 16).

[2] Problema ierarhiei științelor este formulată de Aristotel în *Metafizica*, VI, 1, 1025b 3 sqq. Pentru că în acest pasaj al *Metafizicii* Aristotel dă ca exemplu, între altele, geometria și astronomia, unii comentatori antici și medievali au legat acest pasaj din *Metafizica* cu cel din *Despre suflet* și au dat ca exemplu al celor două criterii de ordonare cele două științe. De pildă,

Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 1) susține că în ordinea rigorii, geometria întrece astronomia, pe cînd în ordinea nobilității, astronomia întrece geometria, fiindcă una deține un adevăr mai formal, pe cînd cealaltă se ocupă de un obiect mai înalt în ordine ierarhică. Exemplul este reluat de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 4).

[3] Această afirmație poate fi interpretată în mai multe sensuri. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 1) a considerat că Aristotel se referă la toate părțile filozofiei, în vreme ce Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 4) crede că se referă doar la științele speculative. Tot Averroes susține însă, într-un pasaj mult mai interesant (ed. Crawford, 1953, pp. 409-410), că prezența în suflet a unei facultăți neangajate în materie, studiate de filozofia primă (cum afirmă Aristotel la finalul acestui capitol, I, 1, 403b 16), dovedește utilitatea științei despre suflet în studiul filozofiei prime, ceea ce înseamnă că studiul sufletului este relevant pentru cunoașterea metafizică întrucît el se raportează la tot ceea ce este prin facultatea sa de cunoaștere. Probabil, în urma observației lui Averroes, am putea să legăm prezenta afirmație a lui Aristotel de o altă afirmație, din III, 5, 430a 14, în care intelectul posibil „devine toate lucrurile“, dar și de o afirmație din III, 8, 431b 20-22, unde sufletul este identificat cu toate lucrurile, de vreme ce accesul gîndirii la adevăr presupune o relație de identitate între gîndire și obiectul gîndit, iar orice fenomen oferit sufletului cunoscător este component al lumii și, de fapt, îi constituie lumea. Grație purei receptivități a intelectului față de orice realitate, cunoașterea lui poate conduce la cunoașterea adevărului ca întreg. Într-un mod analogic se exprimă Plotin, în *Enneade*, IV, 3 (27), 1, unde spune că studiul sufletului dezvăluie toate realitățile pe care el se întemeiază, împreună cu cele pe care le întemeiază, adică domeniul întregii realități.

[4] Literal, expresia înseamnă *„și cîte i se petrec“*. De fapt, așa cum reiese din rîndurile de mai jos, Aristotel are în vedere proprietățile unei esențe, dar nu în măsura în care ele sînt accidentale, fiindcă accidentul nu poate fi obiectul unei științe (cf. *Metafizica*, V, 29, 1025a 14). Acest fapt a fost observat de Rodier (1900, p. 7), care traduce termenul discutat prin „caractere“. Proprietă-

țile sînt esențiale fără a face parte din definiție, așa cum, de pildă, suma fixă a unghiurilor unui triunghi este o proprietate a triunghiului, dar nu face parte din definiția esenței sale. De fapt, aceste proprietăți reapar mai jos (I, 2, 403b 25) sub expresia τὰ ὑπάρχειν (cele ce îi revin), unde Aristotel enumeră două dintre ele: sensibilitatea și mișcarea; de aici putem deduce că termenul final pe care îl va adopta Aristotel pentru a denumi aceste „proprietăți" este cel de facultăți (δύναμεις), așa cum rezultă din enumerarea lor completă (II, 3, 414a 28).

[5] Cf. *infra*, III, 4, 429b 12: deși esența cărnii și carnea sînt diferite, sufletul nu poate fi diferit de esența lui, fiindcă el este o esență; așadar, expresia „esența sufletului" ar fi doar o metaforă, deși aici discursul lui Aristotel se referă la esență în general. Pentru traducerea termenului οὐσία, am folosit fie "substanță", fie "esență", după cum am considerat că este mai adecvat conform sensurilor stabilite de Aristotel mai jos (cf. II, 1, 412a 6 sqq.).

[6] Aceste proprietăți „accidentale" sînt aceleași cu cele indicate de Aristotel în *Topice*, 128b 16.

[7] Metoda, pentru Aristotel, trebuie distribuită după natura obiectului studiat. Amintirea în acest context a diviziunii platoniciene are un rol conjunctural, căci Aristotel nu operează prin diviziune în studiul dedicat sufletului, iar vreo altă metodă posibilă ar putea fi inducția; Averroes comentează acest pasaj oferind trei exemple de metodă: *„utrum demonstratio, ut dicebat Ypocras, aut divisio, ut Plato dixit, aut alia via, ut via compositionis, quam Aristoteles dedit in Posterioribus*" (ed. Crawford, 1953, p. 9). Pentru critica metodei platoniciene, cf. tocmai pasajul citat de Averroes, și anume *Analiticele Posterioare*, 92b 5 sqq. Apoi, din studiul întregului tratat *Despre suflet* reiese că principiul metodic este unic (pornim de la ceea ce este mai evident pentru noi, dar mai obscur în ordinea devenirii și ne îndreptăm spre ceea ce ne este mai obscur nouă dar mai originar în natură, cf. II, 2, 413a 11-13) dar este aplicat divers, deoarece studiul sensibilității pornește de la obiecte spre facultăți, pe cînd studiul intelectului pornește de la facultăți spre obiecte.

[8] Cea mai completă listă a categoriilor a fost enunțată de Aristotel în *Categorii*, 1b 25 sqq. Desigur, nici una dintre

variantele propuse în acest pasaj nu a fost adoptată de Aristotel, deoarece sufletul, dacă recepteazâ toate categoriile, nu poate fi nici una dintre ele.

[9] Mai jos, intelectul este descris de Aristotel ca un „alt gen de suflet“ (cf. *infra*, II, 2, 413b 26), ceea ce ridică probleme unității definiției sufletului date la începutul cărții a II-a.

[10] Expresia νῦν μὲν nu poate avea un sens temporal (așa cum crede Hett, 1936, p. 11) pentru că ar genera o contradicție cu următoarele capitole, unde se vorbește de înaintași. De aceea, am considerat expresia ca avînd o valoare emfatică.

[11] Spre deosebire de primele trei exemple, zeul posedă intelectul fără celelalte facultăți inferioare (cf. *infra* II, 2, 413a 32, II, 3, 414b 9 și notele aferente). Tipul de unitate descris de Aristotel nu trebuie identificat cu o unitate generică ce poate primi o definiție în forma ei clasică.

[12] Posterioritatea logică față de sensul individualelor a semnificației unui concept indică posibilitatea sa de a fi obținut pe calea inducției.

[13] Faptul de a porni de la obiectele și manifestarea sufletului spre definiția lui concordă cu afirmația lui G. Verbeke privind natura oricărui obiect care ar fi, în cazul lui Aristotel, tot ceea ce „devenirea lui dezvăluie“ prin operațiile și obiectele sale supuse devenirii. (cf. G. Verbeke, (ed.), *Introduction*, în J. Philopon, *Commentaire* ..., Paris, 1957, p. 25).

[14] Problema deschisă de Aristotel în acest pasaj are în vedere posibilitatea unei afectări a sufletului care să nu pretindă un suport material și care să nu consume suportul vizat. Răspunsul apare în III, 4, 429b 22-25, unde îi revine intelectului posibil o asemenea funcție.

[15] Nicăieri în acest tratat gîndirea nu apare drept un anume tip de imaginație, dar gîndirea este condiționată permanent de imagini (cf. III, 7, 431a 14-16 și III, 8, 432a 8).

[16] Dialecticianul este, de fapt, logicianul, care se referă la forma desprinsă de materie a obiectelor. Este foarte puțin probabil ca termenul din acest pasaj să aibă vreo legătură cu termenul διαλεκτικῶς, folosit mai sus (I, 1, 403a 2) pentru a desemna vorbăria lipsită de conținut. Pentru sensul depreciativ al termenului, cf. Ross, 1961, p. 16.

[17] Pasajul lămurește statutul de știință scindată a științei despre suflet, scindare datorată scindării naturii propriului obiect, care conține manifestări materiale și imateriale. Nu există o știință unică despre suflet fiindcă manifestările lui trebuie studiate de mai mulți specialiști. Aristotel propune implicit în acest pasaj o adevărată ierarhie a specialităților în funcție de modul în care raportează conceptul materiei la obiectul lor de studiu. Astfel, artizanul are în vedere materia obiectelor, fizicianul are în vedere materia compusă cu forma lor, iar logicianul (dialecticianul) doar forma lor. Matematicianul se ocupă cu realitățile inseparabile de corpul lor (de pildă figurile geometrice), dar nu au o materie, iar realitățile imateriale sînt studiate de filozofia primă. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 8) sistematizează în următorul mod această ierarhie: *„Trebuie să reținem de la început faptul că există mai multe științe care se referă la formă, pe cînd forma este fie fizică, fie matematică, fie tehnică. Pe cea fizică o studiază fizicianul și dialecticianul, dar unul pe aceea lipsită de materie, iar celălalt pe cea mereu angajată în materie. Celelalte revin celor care cultivă știința și artizanilor, unii pentru a le contempla, alții pentru a și acționa în materie, de aceea unii se raportează la ele împreună cu materia, alții fără materie. Printre toți aceștia, este mai presus cel care se ocupă cu formele existente cu adevărat, care sînt cu totul separate de materie, atît în mod rațional, cît și în realitate, iar acesta este filozoful prim“*. În traducerea expresiei care desemnează specialistul în filozofia primă, am fi avut la dispoziție expresii care îl aproximează (de exemplu, „metafizician“, cum optează Barbotin, 1989, p. 13 sau „filozof prim“, cum optează Hett, 1936, p. 19, urmînd de fapt traducerea lui Mihail Scotus din Comentariul lui Averroes la tratatul lui Aristotel, cf. ed. Crawford, 1953, p. 19). Am preferat totuși o perifrază, deoarece prima opțiune angajează un grad mare de interpretare a textului, iar ultima este inadaptabilă limbii române. Pentru o discuție asupra statutului filozofiei prime la Aristotel, cf. *Metafizica*, IV, 1-2 și comentariul lui Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel* (1962, trad. rom. 1998), ed. Teora, București, pp. 50-68. Această distribuție a studiului după gradul de separație de materie al obiectului studiat revine

la Aristotel în *Fizica*, II, 2, 193b 22 sqq. și *Metafizica*, XIII, 3, 1077b 17 sqq. Apoi, lipsa de unitate a obiectului studiat pune problema univocității definiției sufletului din II, 1, 405b 2-3.

[18] Sensul acestei comparații refuzate de Aristotel are în vedere o tradiție pythagoreică reluată de Platon în *Timaios,* 35a sqq. și de Aristotel în *Despre suflet* (I, 2, 404b 19 sqq).

[19] Expresia τὰ ὑπάρχειν corespunde proprietăților enunțate la începutul capitolului I și are în vedere (cf. nota nr. 6) tocmai funcțiile sufletului enumerate mai jos, II, 3, 414a 28.

[20] Criteriul acestei clasificări ține de opinia comună, dar și de o posibilă taxonomie a presocraticilor (conform căreia sînt construite și capitolele ce urmează), dar și de un punct de plecare al diversificării doctrinei aristotelice despre funcțiile sufletului, deoarece tratatul se încheie cu o tratare a intelectului și a mișcării viețuitorului (cf. *infra*, III, 3, 427a 17-19 și III, 9, 432a 15-17).

[21] Adverbul „și" indică, după părerea lui Rodier (1900, p. 43), faptul că Aristotel vede o simultaneitate între dificultățile generice privind sufletul, născute de simțul comun, și cele istorice, expuse de predecesori. O asemenea istorie a ideii văzute ca reconstrucție conceptuală a unei probleme este prezentă și în debutul *Metafizicii*, I, 7, 988a, sau în *Despre cer*, I, 3, 270b 10.

[22] Cele trei alineate care urmează continuă riguros cele două criterii enunțate, astfel încît primul corespunde analizei celor care au gîndit sufletul conform mișcării, al doilea corespunde celor care l-au gîndit conform sensibilității, iar al treilea celor care au combinat aceste principii. Acest fapt a fost deja remarcat de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 9): „οἱ μέν ἀπὸ τῆς κινήσεως μάλιστα, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς αἰϑήσεως ὁρισάμενοι τὴν ψυχήν – unii au definit sufletul mai ales conform mișcării, alții conform sensibilității".

[23] Termenul σχήμα, folosit în acest context, are în vedere atomii, iar Aristotel se folosește frecvent de această sinonimie (cf., de exp., *Fizica*, III, 4, 203a 21), așa cum remarcă și Rodier (1900, p. 45). Termenul are sens de configurație, figură, realitate determinată doar de propriul contur, dar traducerea lui prin formă („forms" la Hett, 1936, p. 19) ar fi un abuz, deși ele funcționau pentru Democrit ca principii de inteligibilitate a lucrurilor. Fragmentul a fost inclus în DK A 101.

[24] Am folosit parantezele absente din textul grec pentru a putea clarifica faptul că situația particulară a atomilor sferici nu este exemplificată de situația firelor de praf în lumină, deoarece acest exemplu se referă la atomi în general (chiar dacă același exemplu reapare, cu cîteva rînduri mai jos, relativ la natura sufletului, cf. nota aferentă). Așa a înțeles, de altfel, și Lucretius (*De rerum natura*, II, 112-120) acest exemplu. Considerînd neclară fraza lui Aristotel, Rodier (1900, p. 45) ar fi de părere că exemplul ar fi trebuit să fie transportat la sfîrșitul întregii fraze. Un exemplu foarte interesant de lectură neoplatoniciană a oferit însă Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 9): considerînd exemplul luminii referitor la atomii sufletului, el amintește direct soarele („οὐκ ἄν φανείη μὴ ἐλλάμποντος τοῦ ἡλίου – ele nu ar străluci dacă nu ar fi iluminate de soare"), ca și cum pasajul din *Republica* 508a - 509b ar putea fi utilizat ca grilă de lectură. În opinia noastră, această interpretare trebuie legată de modul în care Themistius comentează natura intelectului activ, analogic soarelui (cf. ed. Heinze, 1890, p. 98, sau DUI, 2000, 69).

[25] Expresia înseamnă literal „în razele de lumină ale ușilor", iar sensul de bază are în vedere razele de lumină care străbat în spații întunecoase prin crăpături sau uși și ferestre deschise. Nu este vorba neapărat, prin urmare, de ferestre, cum au preferat Hett (1935, p. 19), Apostle (1981, p. 4), ci de „deschideri - *ouvertures*" cum a optat Barbotin (1989, p. 14). Lucretius (*De rerum natura*, II, 386) a folosit *foramen*, iar traducătorul latin al lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 27) a preferat termenul general de *foramen* – „deschidere, intrare".

[26] Literal: „pe cele rămase, anume pe cele mobile și pe sine". Am eliminat apoziția, în numele cursivității frazei.

[27] Faptul că avem de-a face cu o contracție produsă de mediul înconjurător este obscur. Așa cum remarcă Rodier (1900, p. 47) motivul ar putea fi vidul din afara corpurilor care atrage atomii în afara lui, deși Ioan Philopon (cf. Rodier, *ibidem*) ar fi sugerat că adevărata cauză ar fi frigul, de vreme ce contracția corespunde, pentru atomiști, acțiunii frigului, iar atomii sufletului sînt calzi, cum se afirmă mai sus.

[28] Termenul τοιούτον – „de același fel" este foarte important în redarea concepției atomiste, fiindcă unitatea specifică a atomilor

schimbați este garanția univocității termenului care desemnează actul respirației.
[29] Literal *„cît timp pot face aceasta"*. Am preferat verbul „a respira" pentru a nu crea confuzie între autorii rezistenței la contracție și la condensare, care sînt atomii, și autorul respirației, care este viețuitorul. Pentru teoria respirației la Democrit, cf. Aristotel, *Despre respirație*, 470b 30 – 472b 6.
[30] Problema acestui pronume în genitiv, avînd ca specie separația (αὐτῶν), este referința lui: gramatical, el ar trebui să se refere la pythagorei, așa cum au înțeles majoritatea traducătorilor contemporani și cum o spune explicit Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 30: *„quidam enim pitagoricorum"*). Totuși, aceasta ar însemna să atribuim pythagoreilor o doctrină atomistă și, mai mult, un exemplu propriu al școlii atomiste. Situația se complică dacă reluăm faptul că, mai sus, urmîndu-l pe Rodier, am susținut că exemplul firelor de praf se referă la orice atom și nu doar la cei ai sufletului. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 9) declară că el nu înțelege despre ce pythagorei ar fi vorba. Rodier (1900, p. 48) remarcă și el neclaritatea textului și admite faptul că această presupusă atribuire a unei doctrine atomiste pythagoreilor nu este doar o metaforă, dar nu este nici chiar un concept, ci o *analogie propusă de Aristotel* cu doctrina emanării sufletelor și a plutirii lor în aer înainte de intrarea în corp, atribuită de filozof orficilor (cf. *infra*, I, 5, 410b 27).
[31] Pentru Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 30), referința este Platon: *„Et innuit Platonem"*.
[32] Cf. Rodier (1900, p.50): verbul conotează percepția sensibilă și eroarea avută în vedere de Aristotel este reducerea surselor unei teorii la exemplele empirice. În fond, nici pythagoreii, nici Platon nu puteau găsi în experiența empirică un exemplu de realitate care o mobilizează pe alta fără ca ea să se miște (desigur, cu excepția obiectelor dorite, despre care încă nu este vorba aici, dar sînt avute în vedere de Aristotel, în *Metafizica*, XII, 7, 1072a 26). Prin urmare, mesajul tacit al textului este faptul că domeniul de căutare al unui principiu imobil și mobilizator trebuie să fie altul decît experiența empirică.
[33] Cf. și *Fizica*, VIII, 9, 265b 32. Teza legăturii dintre suflet și corp ca motorul față de obiectul mișcat a fost respinsă de

Aristotel în *Despre suflet*, I, 3, dar ea a continuat să fie un subiect de dispută pentru comentatorii secolului al XIII-lea, în care problema a reapărut, datorită reinterpretării teorii sufletului aristotelic din punctul de vedere al teoriei neoplatoniciene a separabilității sufletului și a unicității sale. Cf. Thoma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, paragrafele 67-75, în DUI, 2000, iar pentru polemica dintre Thoma și averroism pe această temă, cf. A. Baumgarten, *Principiul cerului*, ed. Dacia, Cluj, 2001, pp. 160-161.

[34] Democrit este respins aici de două ori: o dată, pentru că este vorba de tipuri de mișcări diferite (una a intelectului, obscură deocamdată, și alta a atomilor, de natură fizică), apoi pentru că a identificat sufletul cu intelectul. Apariția lui Anaxagoras în acest context este remarcabilă, deoarece pe fundamentul ei a construit Aristotel teoria intelectului în *Despre suflet*, III, 4-5.

[35] Literal: *„Democrit. Căci acesta spunea ...“*. Am preferat propoziția relativă pentru a marca limpede că este vorba despre Democrit și nu despre Anaxagoras, subiectul propoziției anterioare.

[36] Teza identității dintre suflet și intelect este atestabilă în cazul lui Democrit: cf. Aetius, *Placita*, IV, 5, 392, fr. DK 5: *„Democrit susținea că sufletul și inteligența sînt identice“*.

[37] Explicația are în vedere stabilirea unei identități între sensibilitate și intelect, atribuită atomiștilor. Asupra faptului că ea nu este neapărat necesară, cf. nota următoare.

[38] Cf. Homer, *Iliada*, XXIII, v. 698, deși în pasajul homeric nu este vorba de Hector, ci de Euryalos. Verbul folosit de Homer este ἀλλοφρονέουσα, iar pasajul este citat de Aristotel și în *Metafizica*, IV, 5, 1009b 28-30. Folosirea în contextul prezent a exemplului are ca scop ilustrarea unei comparații: dacă aparența și adevărul sînt identice, atunci și Hector și-ar fi pierdut senzația, o dată cu pierderea minții (Averroes, ed. Crawford, 1953, p. 31: *„narravit de homine qui carebat sensu quod carrebat intellectu*), ceea ce înseamnă că, de fapt, Aristotel îl ironizează pe Democrit formulînd exemplul unei situații limită. La fel înțelege și Themistius (ed. Heinze, 1890, pp. 9-10): suspendarea experienței intelectuale se continuă cu suspendarea celei sensibile. Din acest motiv am și preferat folosirea optativului în

traducere. Dar, așa cum notează Rodier (1900, pp. 50-52), acuzația lui Aristotel este abuzivă, deoarece aici identitatea dintre suflet și intelect nu presupune neapărat faptul că ele funcționează împreună, ci doar faptul că ambele au la bază procese athomare: cf. Aetius, *Placita*, IV, 8, 39, fr. 25 Diels, sau Cicero, *De finibus*, I, 6, *„idola ... quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus - imagini a căror intrare nu <trebuie> doar să o vedem, ci să o și gîndim*".

[39] Am adăugat adverbul pentru a clarifica logica frazei: Democrit nu neagă funcția de raportare la adevăr a intelectului, ci o atribuie și sensibilității. Nici Aristotel nu neagă această funcție a intelectului, dar separă manierele de raportare ale celor două facultăți, arătînd că simțul are acces doar la adevărul sensibilului în act, pe cînd intelectul ilustrează esența compusului prin judecăți care pot fi gîndite ca adevărate sau ca false (cf. *infra*, III, 2, 426b 26, III, 3, 427b 8-14, 428a 13).

[40] „Și" mai puțin limpede decît Democrit, fiindcă Democrit nu clarificase în ce sens stabilește identitatea sensibilității cu intelectul, căci și Aristotel reia această identitate, dar o reduce la o analogie (cf. *infra*, III, 3, 427a 20), iar Anaxagoras rostește și el un principiu adevărat, dar imprecis.

[41] CF. Anaxagoras, fr. DK B12.

[42] Am așezat această virgulă pentru a sugera caracterul bifuncțional al propoziției relative, care este relativă („sufletul care...") dar are și un raport cauzal cu cea anterioară (raport evident prin prezența particulei γὰρ din textul grec), deoarece sufletul este cauză *pentru că* este prezent în viețuitoare.

[43] Cf. Aristotel, *Despre plante*, 815b 16-17: *„Anaxagoras, Democrit și Empedocle spun că plantele au și inteligență, și cunoaștere* (καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν)." Folosirea acestor substantive poate fi importantă în înțelegerea termenului φρόνησις de mai jos (cf. nota următoare).

[44] Termenul φρόνησις ridică probleme traducătorului, deoarece nu este limpede dacă întîlnim aici sensul de „prudență, intelect practic", din *Etica Nicomahică*, VI, 5, unde acest cuvînt desemna facultatea specială de a raționa avînd ca obiecte evenimente individuale, proprii eticii și politicii, sau sensul general de

„gîndire" pe care termenul îl are în limba greacă. Themistius preia inexplicit termenul lui Aristotel, Barbotin preferă *„prudence"*, Apostle preferă *„prudence"*, Rodier (1900, p.53) optează pentru *„intellect pratique"*, dar Hett optează pentru *„mind in the sense of intelligence"*, iar Mihail Scotus, în traducerea latină a comentariului lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 21) uzează de *intellectus*, iar nu de *prudentia*. Decizia este dificilă, fiindcă există argumente și pentru o interpretare, și pentru alta. În *Etica Nicomahică*, V, 13, 1144a 36, Aristotel refuză φρόνησις celor care nu sînt și virtuoși, ceea ce ar fi în acord cu finalul frazei prezente. Apoi, tot în *Despre suflet*, III, 4, 429a 11, Aristotel folosește verbul pentru a desemna o activitate diferită de simpla cunoaștere (γνῶσις), fără a spune însă clar dacă este vorba sau nu despre prudență (cf. nota 585). Dar în *Despre suflet*, III, 10, 433a 11-12, Aristotel refuză animalelor gîndirea și rațiunea (νόησις și λογισμός), ceea ce ar relativiza sensul lui φρόνησις. Regîndind întreg pasajul, contra lui Rodier, dar alături de Averroes, credem că aici nu este vorba de intelect practic, ci de facultatea generală de gîndire, analogică celei exprimate în pasajul din *Despre suflet* tocmai citat și în cel din *Despre plante*, citat cu o notă mai sus, deși în ocurența de la 429a 11 ea desemna intelectul practic. Un argument este faptul că, în aceste rînduri, există două accepții ale intelectului: ca forță universală omniprezentă și ca act de gîndire (*n.b.*, cele două devin analogice în *Despre suflet*, III, 4, 429a 19-20, unde este vorba tot despre Anaxagoras). Un alt argument este acela că verbul pare a fi aici doar o replică posibilă a verbului homeric citat mai sus, ἀλλοφρονεῖν.

[45] Cf. Empedocle, fr. DK B 109. Totuși, în opinia lui Zeller, (*apud* Rodier, 1900, p. 54) teoria lui Empedocle este preluată inexact, deoarece nicăieri Empedocle nu afirmă faptul că sufletul ar fi format din elemente, ci afirmă că fundamentul activității psiho-somatice sînt combinările elementelor.

[46] Cf. Platon, *Timaios*, 35a sqq: *„Demiurgul a alcătuit sufletul din următoarele elemente"* (trad. de C. Partenie), dar și 45b sqq., unde natura ignee a ochiului permite vederea luminii.

[47] În *Despre suflet*, Aristotel atribuie constant acest principiu lui Empedocle, dar în acest pasaj el este extrapolat și asupra lui

Platon. Această atitudine ar putea fi explicată prin faptul că Aristotel admite cunoașterea asemănătorului prin asemănător (cf. infra, III, 4, 429a 16), dar ceea ce cunoaște trebuie să fie asemănător *în potență* cu ceea ce este cunoscut *în act*. Prin urmare, includerea în sfera susținătorilor acestui principiu a tuturor gînditorilor care reduc ființa la actualitatea ei este explicabilă, iar din relativizarea acestui principiu se naște conceptul intelectului posibil în *Despre suflet*, III, 4, 429a 10 sqq. (cf. și nota 75).

[48] Pentru editori și comentatori, referința ridică reale dificultăți. Astfel, ar putea fi vorba de o lucrare platoniciană sau de un rezumat al doctrinelor nescrise, la care se referă Aristotel în *Fizica*, II, 209b 14-15, așa cum cred, în traducerile lor, Barbotin (1989, p. 72), Hett (1936, p. 25), așa cum a înțeles și Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 11) sau Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 34). În alt sens, ar putea fi vorba de o lucrare a lui Aristotel, compusă în tinerețe și pierdută, de inspirație platoniciană, pe care Philopon și Simplicius o identifică cu *Despre bine* (*apud* Rodier, 1900, p. 59) și care figurează la Diogenes Laertios (V, 22) în a treia poziție printre operele filozofului. De aceeași părere este, între traducători, Apostle (1981, p. 5), care îl urmează pe Ross (1961, p. 177). Prima variantă este mai plauzibilă sub aspectul conținutului, de vreme ce fraza face trimitere la teoria „viețuitorului universal – lumea inteligibilă" din *Timaios*, 30a sqq.

[49] Cf. Themistius (ed. Heinze, p. 11) unde volumul „prim" este piramida. Themistius face trimitere, pentru lista asocierilor, la tratatul *Despre natură* al lui Xenocrate, păstrat în fragmente (cf. fr. 39 Heinze).

[50] Analogia dintre elementele geometriei și facultățile sufletului are o origine pitagoreică și este atribuită de Aristotel platonicienilor și în *Metafizica*, XIV, 3, 1090 b 21. La rândul său, Aristotel recuperează într-un sens pozitiv această analogie, oferind prin ea o soluție posibilei echivocități a definiției sufletului, prin propunerea unei analogii între ordinea facultăților sufletului și inscriptibilitatea figurilor regulate ale geometriei plane unele în altele după criteriul numărului de laturi (cf. *infra*, II, 3, 414b 20 sqq. și notele 292 și 293).

[51] Pasajul ridică o problemă de interpretare: după cum am așezat alineatele textului, rezultă că este vorba *doar* despre cei

care combină cele două principii, mișcarea și cunoașterea. De altă părere este, însă, Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 37), care consideră că, pînă aici, precursorii lui Aristotel au fost împărțiți după facultatea privilegiată a sufletului (*in definiendo*), dar acum ei sînt împărțiți după numărul principiilor (*universaliter*). De fapt, ambele soluții ni se par parțial adevărate, fiindcă exemplele care urmează discută numărul și calitatea principiilor, dar cei invocați au în vedere gîndirea și mișcarea ca rezultate ale acțiunii principiilor.

[52] Traducerea verbului ἀποφηνάμενοι prin *„susțin"* este improprie, iar literal ar fi fost *„expun, prezintă"*. Urmînd sugestia traducerii latine a comentariului lui Averroes (în Averroes, ed. Crawford, 1953, p. 37), care propune *„ponunt"*, am optat și noi pentru această formulă mai limpede. În alineatele următoare, verbul reapare și l-am tradus în același sens, de opțiune și formulare a unei teorii.

[53] Simplicius (*apud* Rodier, 1900, p.62) notează faptul că cele trei grupe ar avea în vedere *fiziologii*, apoi pe pythagorei împreună cu Platon, iar în cele din urmă ar fi vorba de Empedocle și de Anaxagoras.

[54] Aristotel este de acord cu acest principiu, chiar dacă urmează să critice aplicarea lui. Și pentru el, *„mișcătorul este anterior în mod natural celui mișcat"* (cf. *Metafizica*, IV, 5, 1010b 37).

[55] Propoziția pare o aluzie la Heraclit, la care Aristotel revine mai jos. De fapt, asocierea cu focul este motivată de patru cauze (subtilitatea particulelor, incorporalitatea elementelor, mișcare și mobilizare), ceea ce ar putea să se potrivească în sensuri diferite tuturor celor invocați.

[56] După cum notează Rodier (1900, p. 64), termenul desemnează în limba greacă „cizelat" și are originar un sens artizanal. Aristotel îl folosește și în *Politica*, II, 12, 1274b 8, unde am tradus prin „cizelat" (cf. Aristotel, *Politica*, ed. IRI, București, 2001), dar aici preferăm formula „rafinat" fiind vorba de nivelul de profunzime intelectuală al unei teorii. Cf. și începutul alineatului următor, pentru antonimie.

[57] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 13) comentează legînd micimea atomilor de cauzarea mișcării altora și conturul atomilor de cauzarea automișcării sufletului (τὸ μὲν κινεῖν διὰ τὴν σμικρομέρειαν, τὸ δὲ κινεῖσθαι διὰ τὸ σχῆμα).

[58] Cf. *supra*, I, 2, 403b 31- 404a 5.
[59] Cf. *supra*, I, 2, 404b 1 sqq.
[60] Evocarea lui Anaxagoras este extrem de importantă de fiecare dată, fiindcă ea pregătește teoria intelectului (cf. *infra*, III, 4, 429a 18-19). Atributele inteligenței formulate de Anaxagoras reapar la Aristotel frecvent (cf. *Fizica*, VIII, 5, 256b 25, *Metafizica*, I, 8, 989b 15), iar Averroes comentează acest pasaj deja legat de teoria aristotelică a intelectului (cf. ed. Crawford, p. 40): *„purus, id est abstractus a materia“* iar *ibidem*, p. 41: *„et ideo laudabit ipsum post multum et notificabit quod remansit illi dicere de intellectu“*.
[61] Cf. Anaxagoras, fr. DK A 100.
[62] În versiunea pe care o comentase Averroes, inclusiv în versiunea latină, în loc de Thales apare Melissos, în loc de Heraclit apare Empedocle (reluat în versiunea latină a comentariului lui Averroes ca Abrocalis), iar în loc de Hippon apare Zenon. În versiunea lui Guillaume de Moerbeke, inclusiv în comentariul lui Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, I, 5, 6, numele originare sînt restabilite.
[63] Exprimarea lui Aristotel este confuză, fiindcă el vorbește doar de o piatră (λίθος), la care se referă și în *Fizica*, VIII, 10, 267a 2. Sensul este totuși evident, fiindcă Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 13) spune: „ὑπὸ τῆς λίθους τῆς ἡρακλείας“, ceea ce seamănă exprimării lui Platon din *Timaios*, 80c, iar Averroes (ed. Crawford, p. 42) spune „magnes“, iar Thoma, în comentariul său (*Sentencia de anima,* I, 5, 6), explică: *„lapis quidam, scilicet magnes“*.
[64] Datorită termenilor corelativi δὲ ... δὲ, am considerat că cele două propoziții în care ei se află sînt corelative și se subordonează în egală măsură celei principale, fiecare avînd un verb la infinitiv și fiecare admițînd, prin simetrie, cîte o cauzală. Din acest motiv, am și reluat verbul „a fi“ prin modul optativ. Astfel, logica tezelor heracleitice sună astfel: 1. sufletul este suflare caldă și curgătoare din care provin altele, deci este principiu; 2. tot ce este real este în mișcare, deci un lucru mobil poate fi cunoscut doar printr-unul mobil. Faptul că, într-adevăr, principiul „mișcătorul este cunoscut prin mișcător“ i-ar aparține lui Heraclit și nu lui Aristotel este atestat de Rodier

(1900, p. 69) care invocă în sprijinul acestei atribuiri un pasaj din Platon, *Cratylos*, 412a. În plus, am mai putea invoca în sprijinul acestei atribuiri și faptul că, pentru Aristotel, un asemenea principiu nu este valabil (*Analiticele Posterioare*, II, 19 sînt un bun exemplu de principii invariabile prin care sînt cunoscute tezele variabile), dar și simetria dintre această teză formulată de Aristotel și atribuită lui Heraclit și cea formulată tot de Aristotel și atribuită lui Empedocle, privind faptul că „asemănătorul este cunoscut prin asemănător" unde omogenitatea invocată drept principiu de Empedocle și folosită în teoria cunoașterii corespunde devenirii absolute invocate de Heraclit ca principiu și prelungite tot în teoria cunoașterii. Pentru Alkmaion, cf. DK A 12.

[65] Pentru antonimia dintre γλαφυρωτέρως și φορτικωτέρως, cf. Rodier, 1900, p. 69-70, și nota 56 din prezenta versiune. Comentînd termenul aristotelic, Thoma vorbește despre *„rudes dis-cipuli"* (cf. *Sentencia de anima*, I, 5, 10).

[66] Pentru Hippon, cf. DK A 10.

[67] În opinia lui Rodier (1900, p. 70) ar fi vorba de același Kritias cu cel care dă numele unuia dintre dialogurile platoniciene, sofist și filozof naturalist. Ross (1961, p. 182) îl identifică și cu unul dintre cei treizeci de tirani ai Atenei. Ioan Philopon ar fi păstrat un vers al acestuia: αἷμα γὰρ ἀντρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα (*apud* Rodier, *ibidem*).

[68] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 13) comentează recompunînd argumentația lui Kritias: „τὰ γὰρ ἄναιμα, οἷον ὀστᾶ καὶ ὄνυχας καὶ ὀδόντας, ἀναίσθητα εἶναι - *cele lipsite de sînge, precum oasele, unghiile, dinții sunt insensibile*". Simultan, Themistius oferă și contraargumentul posibil la teza lui Kritias: „καίτοι τά γε νεῦρα ἄναιμα ὄντα, αἰσθησικώτατά ἐστι - *chiar dacă nervii sunt lipsiți de sînge, totuși sunt foarte sensibili*" . Thoma din Aquino cunoaște și reia aproape literal ideea lui Themistius: (*Sentencia de anima*, I, 5, 11) *„exsanguia enim, puta ossa, et ungues, et dentes, sine sensu sunt, licet nervi sine sanguine exis-tentes maxime sensitivi sint. Et hoc dixit Critias"*.

[69] Faptul că pămîntul lipsește din schema principiilor sufletului în tradiția presocratică este semnificativ pentru asocierea lui posibilă cu materia și cu corpul. Dar, în istoria culturii grecești

ulterioare, sensul pămîntului a fost recuperat de partea elementelor „spiritualizate“ de Plotin, care admite faptul că toate realitățile dețin un grad de transparență care asigură circuitul realului. În acest sens, el vorbește despre transparența pămîntului (cf. *Enneade*, IV, 4, 26), fiind astfel întemeietorul probabil a ceea ce se va numi în tradiția hermetică medievală „*terra lucida*“. Dar în acest pasaj, Aristotel are în vedere excluderea pămîntului, probabil, și ca o pregătire a criticii tezelor lui Empedocle în vederea definirii intelectului ca pură receptivitate în *Despre suflet*, III, 4. Pe de altă parte, tema pămîntului inclus între naturile intermediare reapare mai jos, în II, 11, capitol dedicat pipăitului, unde intermediarul acestui tip de senzație este corpul care deține implicit pămînt.

[70] Rodier (1900, p. 71) este de părere că, în acest pasaj, nu ar trebui să presupunem că ar fi vorba de „<elemente>“, ci de „<toate lucrurile>“, întrucît pămîntul ar fi considerat de Aristotel aici atît ca element, cît și ca obiect concret. În ceea ce ne privește, optăm totuși pentru „<elemente>“ (pentru natura pămîntului, cf. nota anterioară) urmînd opțiunea lui Themistius (cf. ed. Heinze, 1890, p. 14: ἐκ πάντων εἶναι τῶν στοιχέιων) a lui Averroes (cf. ed. Crawford, p. 43: „*ex omnibus elementis*“) și traducerea lui Hett (1935, p. 29: „*all the elements*“). Sugestia lui Rodier a fost totuși urmată de Barbotin (1989, p. 18).

[71] Ele sînt „trăsături“ fiindcă numai primele două devin în acest tratat propriu-zis funcții ale sufletului; în general însă, șirul acestor atribute corespunde expresiei τὰ ὑπάρχειν de la I, 1, 402a 10.

[72] Pentru Averroes, avînd în vedere faptul că distincția lui Aristotel operase între gîndire și mișcare în selecția doctrinelor precursoare, cuvîntul „sensibilitate“ ar avea un sens mai larg, referindu-se la gîndire și la percepție în general: „*sensu, id est cognitione*“ (cf. ed. Crawford, 1953, p. 44).

[73] Expresia ar fi putut însemna și „ridicate la rang de principii“, dar Aristotel vrea să spună că cele trei trăsături sînt văzute ca rezultate prime ale principiilor (la autorii studiați, elementele). La fel apare și în versiunea latină a comentariului lui Averroes: „*reducitur ad principia*“ (cf. ed. Crawford, 1953, p. 43).

[74] Așa cum rezultă din întreg contextul capitolului, referința este Anaxagoras (cf. I, 2, 405b 19).
[75] Teza, atribuită lui Empedocle în alte contexte (cf. I, 2, 404b 12), este aici generalizată la toți cei ce alcătuiesc sufletul plecînd de la funcția cunoașterii (cf. și nota 47). Sistematizînd și propunînd o analogie cu critica lui Heraclit de mai sus, credem că putem atribui celor care întemeiază sufletul pe mișcare presupoziția „mișcătorul este cunoscut prin mișcător", iar celor care îl întemeiază pe cunoaștere, „asemănătorul este cunoscut prin asemănător". Critica acestor două teze fundamentează, începînd cu Cartea a II-a a tratatului, opinia lui Aristotel.
[76] Formula enunțată este menită să pregătească celebra teză a intelectului care nu este nimic înainte de a cunoaște, formulare aristotelică a caracterului transcendental al intelectului posibil (cf. III, 4, 429a 24).
[77] Themistius sugerează că ar putea fi vorba despre Empedocle, ceea ce este coerent cu sensul expunerii aristotelice (cf. ed. Heinze, 1890, p. 14).
[78] Desigur, ambele etimologii sînt false și trebuie înțelese în spiritul lor. Themistius (cf. ed. Heinze, 1890, p. 14) crede că ar fi vorba de Heraclit și de Hippon. Nu putem ști în mod exact care a fost referința precisă a lui Aristotel, dar Rodier (1900, p. 73) trimite la Platon, *Cratylos*, 399e, unde sînt invocați heracleiticii ca autori de etimologii fanteziste, ceea ce ar da dreptate interpretării lui Themistius. Falsa etimologie constă în derivarea termenului ψυχὴ de la ἀναπνόη și κατάψυξις.
[79] În capitolul anterior, Aristotel a discutat opinia celor care iau mișcarea drept singura sau cea mai importantă funcție a sufletului. Aici, el analizează întrebarea dacă sufletul poate fi afectat de mișcare, deși el este principiu al vieții și, implicit, al mișcării. În ciuda diferenței dintre temele capitolelor, totuși particula adversativă δὲ din textul original marchează faptul că expunerea opiniilor altora urmează a fi înlocuită aici de critica lor, iar din acest motiv am preferat marcarea acestei nuanțe prin pronumele „noi". Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 47) sesizează aceeași idee: *„incepit in hac parte contradicere falso dicto ab eis"*.
[80] Așa cum a remarcat Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 15), teoria sufletului automișcător pare să se refere la Platon, *Legile*, 896a.

În plus, teoria sufletului mobil este în spiritul întregului dialog platonician *Phaidon*.

[81] Am preferat o simplificare a textului original, a cărui traducere literală ar fi fost: *„s-ar putea să nu fie doar fals ca esența sufletului să fie așa cum spun cei care afirmă că el este...“*, ceea ce producea în limba română o lectură mai puțin clară și elegantă a aceleiași idei.

[82] Interpretarea expresiei ἤ δυνάμενον κινεῖν a creat o divergență între traducători, fiindcă unii l-au înțeles într-un sens tranzitiv (*„sau să fie capabil să miște ceva“*), de pildă Ross (1961, p. 183: *„can move“*), la fel Apostle (1981, p. 7), la fel N. I. Barbu (ed. a II-a, 1996, p. 16), alții l-au înțeles în sens reflexiv (*„sau să fie capabil să se miște pe sine“*), de pildă Themistius, Averroes, Thoma din Aquino sau Barbotin. Este evident că este vorba despre sensul reflexiv, fiindcă sufletul, principiu al mișcării, poate mobiliza, dar *ca principiu*, însă nu se pune și pe sine în mișcare prin aceasta. Rămîne ca sensul reflexiv să fie cel acceptabil, în ciuda faptului că el reia concret ceea ce cuvintele anterioare exprimaseră formal. Din acest motiv, am preferat marcarea lui prin parantezele pătrate.

[83] Aristotel deosebește între fals și imposibil în *Metafizica*, VIII, 1047b 12.

[84] O posibilă referință ar fi *Despre suflet*, I, 2, 403b 29, deși pasajul nu enunță opinia proprie lui Aristotel. Majoritatea referințelor au în vedere *Fizica*, VIII, 5-6, unde Aristotel se referă la imobilitatea principiului mișcării în mai multe rînduri.

[85] Am optat pentru încheierea acestui alineat prin această frază, deși unii traducători (de exemplu, Apostle, 1981, p. 8) preferă să înceapă cu ea următorul alineat, iar alții să nu rupă deloc textul. Fraza de față este legată de cea următoare, într-adevăr, prin particulele μὲν ... δὲ. Totuși, problema sensului distincției din fraza următoare ne-a determinat decizia în felul următor: Aristotel urmează să distingă între o mișcare *determinată esențial* și *una determinată accidental* (cf. nota următoare), așadar enunțul imposibilității automișcării principiului ar fi întărit de aluzia la pasajele din *Fizica*, fără ca ele să aibă legătură directă cu distincția de mai jos și cu exemplul corăbierilor.

[86] Așa cum am spus și în nota anterioară, distincția lui Aristotel

este între un obiect mişcat *esenţial* şi unul mişcat *accidental*, dar nu între unul care este principiu automişcător şi altul care este un derivat mişcat. Acelaşi lucru l-a abservat Averroes (ed. Crawford, p. 44: *essentialiter ... accidentaliter*) şi Rodier (1900, p. 75), care trimite la alte contexte asemănătoare: *Fizica*, IV, 4, 211a 17, VI, 10, 240b 17, VIII, 4, 254b 7. Hett (1936, p. 31) preferă chiar formula *directly and indirectly*, iar Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 6, 6) spune „*secundum se et secundum accidens*". Precizarea este importantă fiindcă ea lămureşte contextul folosirii comparaţiei corăbierilor cu corabia, în care corabia nu este automotoare, ci mişcată esenţial, deci ea nu este asimilabilă sufletului. Foarte inspirat, Averroes invocă la adresa mişcării corabiei vînturile şi curgerea fluviului (cf. ed. Crawford, 1953, p. 48). Prin urmare, există trei niveluri ale problemei mişcării discutate aici: principiul care mobilizează fără să se mişte, obiectul care se mişcă esenţial, partea lui care se mişcă accidental. Dar, aşa cum vom putea constata din lectura întregului capitol, această mişcare esenţială, opusă celei accidentale şi deosebită de nemişcarea principială, se divide într-o mişcare fizică rectilinie (naturală sau silită) şi una circulară (în care nu există contrar). De aici provine logica argumentelor de mai jos, care începe cu analiza mişcării sublunare şi continuă cu analiza mişcării celeste, reprezentate de polemica cu argumentele dialogului *Timaios*.

[87] Exemplul prezent nu propune o analogie între raportul dintre corăbier şi corabie şi raportul dintre corp şi suflet, aşa cum o va face Aristotel în *Despre suflet*, II, 2, 413a 8-9, ci aici exemplul susţine ideea că sufletul nu este asemeni corabiei pe care o suflă vîntul sau o poartă apele rîului (cf. nota anterioară). Totuşi, exemplul a fost reţinut de istoria filozofiei ca un *topos* al discuţiilor despre raportul dintre suflet şi corp: cf., de exemplu, Plotin, *Enneade*, I, 1, 3, Thoma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*, paragraful 5, în DUI, 2000, p. 145 sau Descartes, *Meditaţii metafizice*, trad. C. Noica, ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 294-295.

[88] Am creat aici un nou alineat pentru a arăta că, în alineatul precedent, Aristotel a exclus mişcarea accidentală dintre presupusele „mişcări" ale sufletului, iar acum anunţă deschiderea

unei discuții mai lungi despre posibilitatea unei mișcări esențiale a lui, dar începînd cu alineatele următoare, el va discuta consecințele absurde ale acestei ultime situații: localizarea lui, mișcarea silită, transmigrația și anularea propriei esențe.

[89] Prin urmare, Aristotel a eliminat posibilitatea mișcării prin accident, și a rămas de discutat posibilitatea mișcării esențiale a lui, singura care ar mai defini, eventual, „participarea la mișcare" a sufletului. Din acest motiv, ultimele două propoziții ale frazei lui Aristotel par a avea un conținut sinonim.

[90] Existența celor patru tipuri de mișcări corespunde cu o altă listă dată de Aristotel în *Despre cer*, IV, 3, 310a 23, și anume una după mărime, una după specie și una locală. Pentru Rodier (1900, p. 76-77) translația corespunde mișcării locale, alterarea corespunde celei după specie, iar ultimele două corespund celei după mărime. Pentru Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 50), ele sînt reductibile la trei, fiindcă ultimele două sînt corelative. În același pasaj, Averroes remarcă deplina coerență a textului aristotelic, în sensul că afirmarea tipurilor de mișcare are drept consecință încadrarea sufletului în oricare dintre ele, dar regula reducerii tuturor la cea locală constrînge sufletul să existe într-un loc. Referitor la completitudinea listei, Thoma din Aquino remarcă absența întemeiată a generării și a coruperii, fiindcă ele sînt schimbări, și anume o formă mai generală a devenirii decît mișcarea (*Sentencia de anima*, I, 6, 8).

[91] Implicația enunțată nu este decît parțial corectă, fiindcă sensul termenului *„natural"* în acest context reia doar parțial mișcarea „prin sine" de mai sus, deoarece ea se referă acum numai la sfera naturii, pe cînd mișcarea „prin sine" va fi analizată în a doua parte a capitolului și la nivelul mișcărilor celeste.

[92] Reducerea lor la un loc este enunțată în *Fizica*, VIII, 7, 260a 26. Thoma din Aquino adaugă o specificație la această reducere, în sensul în care alterarea nu poate fi locală propriu-zis, ci trebuie să deosebim între două moduri de implicare a locului în mișcare: una într-un loc (*in loco*), alta conform unui loc (*secundum locum*), astfel încît alterarea nu are loc *in loco*, ci *secundum locum*, fiindcă ea angajează locul numai în măsura în care obiectul care alterează se apropie de cel alterat (*appropinquatio*

alterantis ad alteratum – Sentencia de anima, I, 6, 9). Pe de altă parte, este important de reținut că translația nu este doar a obiectelor mișcate rectiliniu, ci și a celor mișcate circular: astfel, putem înțelege de ce Aristotel alătură în același capitol analiza lui Democrit cu cea a lui Platon.

[93] Aristotel propune aici o relație reciprocă între mișcarea naturală și mișcarea silită. Prima și cea mai importantă observație este faptul că „mișcarea naturală" are aici un sens mai precis decît mișcarea locală (de translație), fiindcă ea înseamnă acum mișcare de translație în lumea sublunară, singura regiune în care mișcarea locală are un contrar (cf. comentariul lui Rodier, 1900, p. 76) și, prin urmare, mișcarea spre locul natural al fiecăruia. Numai așa se explică faptul că, în cadrul mișcării „prin sine" enunțate la începutul capitolului, Aristotel analizează mai jos și mișcarea circulară, despre care știm că nu are contrar (cf. *Despre cer*, I, 3, 270a 18, II, 3, 286a 3). Pe de altă parte, mișcarea silită este definită de Aristotel în *Metafizica*, V, 5, 1015a 27 în opoziție cu cea care tinde spre locul natural. Prin urmare, cele două tipuri de mișcări se pot opune doar în lumea sublunară și numai în acest sens cele două afirmații sînt reciproce. Mai mult, aceeași deplasare naturală se poate opune doar în lumea sublunară repausului. Nici Themistius (ed. Heinze, p. 16), nici Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 54) nu menționează această distincție, dar o admit implicit, deoarece amîndoi consideră că raționamentul se recompune astfel: dacă sufletul se mișcă natural, el este într-un loc, iar atunci poate sau nu să fie mișcat silit. Numai în lumea sublunară sînt imaginabile asemenea raporturi, unde cele două mișcări sînt într-adevăr contrare (cf. *Fizica*, IV, 8, 215a 1, *Despre generare și corupere*, II, 6, 333b 26 sau *Despre cer*, III, 2, 300a 21).

[94] Averroes așază în forma silogismului argumentul lui Aristotel astfel: „*Iar forța acestui enunț stă în două silogisme ipotetice. Dintre acestea, primul este: dacă sufletul se mișcă natural, se mișcă silit. Dar el nu se mișcă silit, deci nu se mișcă natural. Al doilea este: dacă sufletul se mișcă natural, stă în repaus natural, iar dacă stă în repaus natural, stă și în repaus silit. Dar el nu stă în repaus silit, deci nu stă nici în repaus natural, iar dacă nu stă în repaus natural, nici nu se mișcă natural*" (ed. Crawford, 1953,

pp. 54-55). Trebuie observat faptul că Averroes nu vrea să ofere nici un argument pentru care sufletul nu poate suferi mișcarea sau repausul silit, lăsînd de înțeles că raționamentul continuă pînă la reducerea sufletului la element, ceea ce știm deja că este absurd din capitolul anterior. În schimb, Thoma din Aquino reia aceleași raționamente și arată absurdul lor invocînd voința sufletului care împiedică mișcarea sau repausul silit: *„Dar tocmai acest lucru este imposibil, și anume ca el să fie mișcat silit sau să fie în repaus, fiindcă mișcarea sufletului și repausul lui sînt voluntare“* (*Sentencia de anima*, I, 6, 11). Diferența dintre cei doi comentatori este remarcabilă, pentru că Averroes, mult mai apropiat de sensul textului lui Aristotel, neagă orice mișcare a sufletului, pe cînd Thoma inventează *ad hoc* „mișcarea“ lui voluntară. În context, noutatea thomistă nu era necesară, fiindcă argumentul elementelor cu care se încheie pasajul era suficient, dar pentru intenția thomistă, el era necesar: pentru Thoma, scopul principal al argumentării lui este demonstrarea existenței persoanei, pe cînd pentru Averroes scopul este demonstrarea unității intelectului pentru toți oamenii (cf., pentru sensul întregii discuții, antologia *Despre unitatea intelectului*, trad. de A. Baumgarten, ed. IRI, București, 2000). Divergența de opinii este notabilă pentru orice traducător al textului, fiindcă ea antrenează o decizie obligatorie a traducătorului în a crea sau nu un nou alineat din argumentul elementelor prezent mai jos. Într-adevăr, pentru Thoma, el figurează ca un nou argument, (*tertiam rationem* în ordinea thomistă) contra nemișcării sufletului (cel anterior fiind rezolvat prin argumentul voinței), dar la Averroes pasajul despre elemente este doar o consecință a celui prezent (*sillogismum qui consequitur ex istis propositionibus*). Considerînd totuși ferm că Averroes este mai aproape de textul lui Aristotel, nici noi nu am creat un nou alineat din ultimele două fraze ale celui prezent.

95 După cum notează Rodier (1900, p. 80) termenul πλάττειν are, pentru Aristotel, sensul unei ipoteze imaginare din care poate rezulta o consecință corect derivată, dar falsă. Literal, el înseamnă „a da frîu liber imaginației, a plăsmui“. Cf. *Metafizica*, XIII, 7, 1082b 3.

[96] Cf. nota nr. 94 pentru faptul că nu am creat un nou alineat aici, considerînd în urma lui Averroes, că el este încheierea logică a celui privind mișcarea și repausul din lumea sublunară. De fapt, mișcarea naturală se reducea la mișcarea în sus și la cea în jos în mod natural pentru Aristotel (cf. *Despre cer*, I, 2, 268b 20-21: εὐθεῖα δὲ ἡ ἄνω καὶ κάτω) ceea ce înseamnă că aceste două fraze sînt explicitarea strictă a mișcării locale sublunare și delimitarea ei față de mișcarea circulară analizată mai jos, în discuția despre *Timaios*. Cf. și *infra*, II, 4, 416a 1 sqq., pentru o critică a lui Empedocle în același temei.

[97] Afirmarea direcțiilor de mișcare asociate elementelor face ca această critică a mișcării în lumea sublunară să fie analogică celei din capitolul anterior, adresată teoriei elementelor de la Empedocle. Mișcarea locală, naturală sau silită, poate avea loc într-o direcție sau alta, implicit în măsura în care obiectul mișcat are o anumită proporție a elementelor originare.

[98] Unele traduceri (N. I. Barbu, ed. a II-a, 1996, p. 16) preferă aici să presupună „<elementele> intermediare“, așa cum au înțeles Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 16: τὰ δὲ λοιπὰ στοιχεῖα μεταξὺ), Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 55: *est alterum duorum corporum mediorum, aut aqua aut aer*) sau Thoma (*Sentencia de anima*, I, 6, 13: *aliorum elementorum*). Alte traduceri (Barbotin, 1989, p. 21) sau Hett (1936, p. 35) au considerat că ar fi vorba aici de *mișcări* intermediare. Apostle (1981, p. 8) vorbește echivoc de trei chestiuni diferite: „*motions, places and bodies*“. Rodier (1900, p. 78 și 80) atrage atenția asupra sensului principal de „*locuri* intermediare“ între locul de sus și cel de jos, adică între locul focului și cel al pămîntului, și anume locul aerului și al apei, cum înțelesese și Averroes, întrucît demersul lui Aristotel avea în vedere o eliminare a tuturor posibilităților de a așeza sufletul între obiectele lumii sublunare, tocmai pentru că nici una dintre mișcările proprii acestei lumi nu i se potrivește. Rodier invocă, de altfel, în favoarea interpretării sale, întrebarea retorică a lui Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 15) „τίνα οὖν τοῦτον – care ar fi locul lui atunci?“. Prin urmare, epuizarea locurilor posibile exclude sufletul din lumea sublunară, ceea ce impune completarea textului prin termenul „*locurile*“, iar nu „*elementele*“.

[99] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 16) consideră că totuși reciproca nu ar putea fi valabilă, deoarece mișcarea circulară a soarelui poate fi redată de mișcările rectilinii ale unui par înfipt în pămînt. Totuși, exemplul lui Themistius face ca mișcările să difere ca specii în interiorul genului mișcării locale, așa cum o și afirmă mai jos acest comentator.

[100] În acest pasaj, Thoma din Aquino respinge posibilitatea invocării unor mișcări proprii sufletului, ca de pildă apetitul sau voința, fiindcă ele nu sînt mișcări (*motus*), ci operații (*operationes*). Deosebirea dintre acestea se referă la faptul că mișcarea aparține unei realități imperfecte, adică necompuse din formă și materie, pe cînd operația aparține celei compuse (*Sentencia de anima*, I, 6, 15).

[101] În cazul de față, frapează verbul folosit, care desemnează o categorie mai generală decît mișcarea și în care mișcarea se include. Totuși, Rodier (1900, pp. 82-83) consideră că folosirea verbului are sensul de mișcare propriu-zisă, chiar dacă Aristotel nu folosește un verb specializat.

[102] Folosirea prepoziției κατὰ cu acuzativul ar putea induce în eroare, deoarece aici nu este considerată conformitatea, ci asemănarea (literal: „*în conformitate cu modul în care se mișcă și corpul*"). Faptul a fost observat de Simplicius, care a și propus citirea lui κατὰ ca un κατάπερ (apud Rodier, 1900, p. 82).

[103] Aristotel folosește argumentul imobilității sufletului pentru a respinge cu această ocazie și transmigrația, în care nu crede. Faptul că el nu crediteazǎ această teorie ar putea fi pus în legătură în primul rînd cu faptul că nu există nici o afirmație care să argumenteze individualitatea sufletului în afara corpului: chiar dacă intelectul este etern, nu înseamnă neapărat că el este și individual după moarte. Această problemă a creat diverse dificultăți teologilor creștini care au încercat să își întemeieze antropologia pe acest tratat. De exemplu, pentru a explica doctrina creștină a învierii după trupuri, deși sufletul nu poate intra și ieși din corp, conform acestui argument, Thoma din Aquino, în *Summa contra gentiles*, IV, cap. 85, consideră că tocmai faptul că sufletul este desăvîrșit în prezența corpului reclamă necesitatea lui și că trupul cu care sufletele vor învia va fi superior celui pămîntean tocmai grație perfecțiunii sufletului aflat într-o nouă stare după moarte.

[104] Așa cum a remarcat Averroes, secvența prezentă urmează unei demonstrații a imposibilității mișcării prin sine a sufletului, astfel încît demonstrația revine la diviziunea de la începutul capitolului a mișcării prin sine și prin altul: *„cum destruxit quod anima movetur per se, incepit declarare quod non est impossibile ut moveatur accidentaliter - după ce a desființat ideea că sufletul se mișcă prin sine, el începe să arate că nu este imposibil ca el să se miște accidental“* (ed. Crawford, 1953, p. 58). De fapt, acest alineat reia aceeași situație logică pe care o expusese al doilea alineat al capitolului prezent (406a 10 sqq.). Această interpretare ar putea nega interpretarea thomistă, care situează acest argument între cele șase argumente contra mișcării sufletului prin sine (*Sentencia de anima*, I, 6, 17-18.)
[105] Literal: „căci atunci“: de fapt, situația logică expusă este: cînd viețuitorul este mișcat silit, sufletul s-ar mișca accidental, dacă ar fi adevărat că se mișcă.
[106] Prezența parantezelor indică faptul că termenii analogiei obiectului bun prin sine sau în sine cu obiectul mișcat prin sine sau în sine nu se pot referi la cuvintele conținute în paranteză.
[107] Așa cum remarcă G. Rodier (1900, p. 85), exemple pentru asemenea bunuri pot fi virtutea sau prudența (cf. *Etica Nicomahică*, I, 4, 1096b 16).
[108] În *Despre somn și veghe*, 454a 7-11, Aristotel chiar afirmă că senzația este a compusului din suflet și corp și este o mișcare a sufletului prin intermediul corpului, ceea ce nu contrazice doctrina aristotelică a sufletului-principiu nesupus mișcării. Cel mai bun comentariu în acest context ne pare a fi cel thomist: pentru că Thoma dăduse mai sus exemplul apetitului și al voinței ca operații și nu ca mișcări ale sufletului, el înțelege această „mișcare“ produsă de sensibile implicit ca pe niște operații, așa cum le-a definit mai sus (cf. nota nr. 100, dar și *Sentencia de anima*, I, 6, 17).
[109] Pentru sensul termenului ἔκστασις ca ieșire din sine, cf. *Fizica*, IV, 13, 222b 16: *„orice schimbare este în mod natural o ieșire din sine“*. Or, așa cum observă Thoma din Aquino, “exstaza“ are loc în cel mai mic grad în cazul deplasării, dar este foarte vizibilă în cazul transformării cantitative (*Sentencia de anima*, I, 6, 18). Themistius comentează, pe de altă parte, semnificația anulării

identității sufletului o dată cu „extaza“ sa, invocînd nevoia de stabilitate a sufletului pentru a putea asigura memoria și cunoașterea: *„dar de unde ne-ar mai veni atunci memoria? Sau de unde ne va mai veni obișnuința științei? (...) cel ce afirmă acestea pare să ignore diferența dintre mișcare și act“*. Prin urmare, adevărata legătură dintre suflet și corp este *actul*, așa cum afirmă Aristotel la începutul Cărții a II-a.

[110] Aristotel dorește să demonstreze, de fapt, că nu există o substanță a sufletului, ci termenul de substanță, așa cum este el conceput în debutul Cărții a II-a, are sensurile de materie, formă și compus, iar primul din aceste sensuri revine sufletului. Prin urmare, termenul „substanță“ atribuit aici sufletului trebuie luat într-un sens absolut provizoriu. În paragraful anterior, l-am tradus prin „esență“, deoarece el era opus accidentului.

[111] Philippos, autor de comedii, ar putea fi fiul lui Aristofan (*apud* Rodier, 1900, p. 87).

[112] Aristotel respinge prin acest exemplu modelul unei mișcări mecanice, care presupune o mișcare proprie motorului și una proprie mobilului. Tradiția manuscrisă a cunoscut aici mai multe versiuni: pentru versiunea folosită de Averroes, textul era, în traducerea latină: *„Dixit enim sermonem similem sermoni Chili; iste enim dicit quod Dedalus posuit imaginem Hermaphroditi motam, ponendo in ea argentum vivum“* (cf. ed. Crawford, 1953, p. 61), iar Albert reține din versiunea pe care a lucrat expresia *„imaginem Minervae“* (cf. ed. Stroick, 1968, p. 32, r. 57).

[113] Teza lui Democrit este aceea a atomilor a căror permanentă mișcare explică și funcția mobilizatoare a sufletului. Replica lui Aristotel reduce modelul mișcării lui Democrit la mișcarea sublunară, iar din acest motiv teoria lui Democrit nu mai poate explica repausul, caracteristic doar spațiului sublunar, unde el este și corelativ mișcării. Prin urmare, și în acest pasaj Aristotel respinge mișcarea *locală* a sufletului, așa cum a observat foarte bine Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 19). Problema acestor argumente aristotelice este numărul lor. Pentru Thoma (*Sentencia de anima*, I, 7, 3-4) și pentru Averroes (ed. Crawford, p. 61) ele sînt două: pe de o parte, Aristotel respinge atomismul prin invocarea repausului caracteristic lumii sublunare, pe de altă

parte, el respinge atomismul prin invocarea alegerii și a gîndirii. Pentru Albert, el este unul singur: dacă ipoteza atomistă ar fi validă, nu ar putea exista repaus voluntar (cf. ed. Stroick, 1968, p. 33, r. 20-24). Ipoteza Averroes-Thoma ni se pare mai plauzibilă, fiindcă invocarea alegerii și a gîndirii par să țină de un registru divers de cauzalitate, remarcat de Rodier (1900, p. 87) prin analogie cu alte formule asemănătoare din *Etica Nicomahică*, VII, 6, 1148a 9 sau *Fizica*, II, 5, 197a 7. Un alt pasaj, din *Despre mișcarea animalelor* dă o formulă mai completă a cauzei mișcării viețuitorului: *„noi vedem că viețuitorul se mișcă datorită gîndirii, imaginației, alegerii, voinței și dorinței* – διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλεσιν καὶ ἐπιθυμίαν". Invocarea acestora paralel cu textul din *Despre suflet* ne ajută să îl înțelegem mai larg pe ultimul, în care cei doi termeni sînt luați în cele mai diverse accepții ale voinței și gîndirii, așadar fără o mare legătură cu problema repausului.

[114] Cf. Platon, *Timaios*, 36e.

[115] Reluarea doctrinei platoniciene a creării sufletului și critica ei la Aristotel ridică mai multe probleme exegezei și simultan înțelegerii comentatorilor. În primul rînd, trebuie observat faptul că Aristotel nu preia tocmai corect doctrina dialogului *Timaios*, în al doilea rînd trebuie remarcat faptul că el nu desființează complet analogia dintre suflet și cer, iar în al treilea rînd trebuie reținută ezitarea cu care se raportează comentatorii la acest pasaj datorită diverselor tendințe de neoplatonizare a sensului acestui tratat: 1. Preluarea doctrinei lui Platon în acest context are același sens cu critica lui Democrit, iar analogia este marcată de verbul de la începutul alineatului: φυσιολογεῖ. În pasajul din *Timaios*, 33a-37c, Platon expune teoria armoniei universale, susține sfericitatea universului, amintește două cercuri (al identității și al diferenței) care cuprind universul și sufletul ale căror centre coincid. Aristotel reține din acest pasaj doar caracterul *local* al mișcării sufletului și critică acest aspect, lăsînd deoparte discuția despre nașterea universului; rezultatul acestei omisiuni este faptul că el ia discursul lui Platon într-un sens pur *literal*, așa cum a observat și Thoma din Aquino (cf. *infra*). 2. Aristotel nu este în totalitate împotriva unei analogii între suflet și cer, în sensul în care el admite originea celestă a inteligenței într-un

celebru pasaj din *Despre nașterea animalelor*, II, 726b 24-25, iar comentatorii tratatului *Despre suflet* au dezvoltat sensul ontologiei intelectului posibil spre o analogie cu funcțiile cerului în raport cu totalitatea universului (cf. A. Baumgarten, *Principiul cerului*, ed. Dacia, Cluj, 2002, pp. 41-54). Rămîne ca desprinderea de Platon să aibă ca aspect principal teoria mișcării locale a sufletului. De altfel, în același sens a criticat și Plotin coincidența platoniciană, din *Timaios* 36e, dintre centrul lumii și centrul sufletului (cf. *Enneade*, II, 2, 2). 3. Comentariile la acest pasaj au căutat, fiecare în parte, să evite o asumare totală a criticii la Platon. Themistius (ed. Heinze, 1900, p. 19) a considerat că *„Aristotel nu se exprimă contra lui Platon, ci contra lui Timaios, care fie gîndește că cerul este un corp, fie că l-a numit așa fără a crede că este un corp"*. Desigur, opinia lui Themistius este mai degrabă semnul ambiguității decît o soluție. Averroes acceptă ca adevărată o parte a opiniei citate din Platon, declarînd faptul că unitatea de analogie dintre suflet și cer se păstrează la nivelul actului comun celor două realități, nu neapărat la nivelul esenței lor (ed. Crawford, 1953, p. 63: *„id est quod actiones coeli sunt eadem cum actionibus animae"*), fiindcă această comunitate de acțiune convenea teoriei unității și unicității intelectului posibil pentru toți oamenii (cf., pentru sensul problemei, antologia de texte *Despre unitatea intelectului*, ed. IRI, București, 2000). La rîndul său, Albert (cf. ed. Stroick, 1968, p. 33, r. 84-85 și p. 34, r. 15-24) asumă direct opiniile lui Platon, respingînd teoria mișcării locale a sufletului și încărcînd sensul pasajului cu teorii neoplatoniciene: astfel, sufletul ar fi așezat *„la limita dintre timp și eternitate – in confinio aeternitatis et temporis"*, ceea ce este sigur un ecou din Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 22, unde sufletul există *„in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus"*, ceea ce era de fapt o teorie plotiniană (cf. *Enneade*, IV, 4, 3, sau V, 5, 8). Mai mult, cele două cercuri ale sufletului ar corespunde, conform analogiei dintre suflet și cer, în suflet cu intelectul și imaginația, iar în cer cu cercul astrelor fixe și, respectiv, cu cel al planetelor rătăcitoare. Pentru Thoma din Aquino, în *Sentencia de anima*, I, 8, 1, critica aristotelică la Platon nu este adresată intenției platoniciene, ci doar modului figurat în care el s-a exprimat (*non reprobat eas quantum ad*

intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius). Argumentele expuse mai jos de Aristotel sînt împărțite în zece de Thoma, iar noi le vom reformula pe rînd, chiar dacă pentru Thoma unele sînt contra lui Platon, altele doar contra metaforelor lui echivoce (*quarum quaedam sunt contra eum, et quaedam contra verba eius*). Toate aceste situații invocate mai sus demonstrează cum neplatonizarea diversă a textului lui Aristotel a dat un sens foarte coerent textului său și nu a fost neîntemeiată în textul aristotelic, care este simultan o negare și o continuare infidelă a platonismului tardiv sub aspectul analogiei dintre suflet și cer, chiar dacă motivația legăturii dintre cer și suflet legată de armonia pitagoreică este respinsă de Aristotel.

[116] Cf. Platon, *Timaios*, 43c-44c. Sensibilitatea și dorința nu au parte de mișcare circulară din două motive: ele au fost create după intelect, avînd parte doar de mișcarea rectilinie spre obiectul lor, iar apoi, sufletul lumii nici nu avea nevoie de ele, fiindcă el nu colaborează cu mediul extern, asemeni sufletelor particulare. Din acest motiv, Aristotel reduce sufletul lumii în mod legitim la intelect, iar obiecția lui nu se îndreaptă aici contra mișcării circulare a intelectului, ci contra faptului că el ar avea o mărime.

[117] Identitatea intelectului cu inteligibilele în momentul gîndirii este susținută de Aristotel în mai multe pasaje din tratat, dintre care cel mai important ar putea fi *infra*, III, 4, 429b 30.

[118] Reluăm acest prim argument: intelectul nu poate avea mărime, deoarece mărimea este continuă, iar intelectul este discret, asemeni unităților numerice, datorită identității lui cu inteligibilele.

[119] De fapt, întrebarea lui Aristotel este mai complexă și ea are sens fiind completată de lectura pasajului din *Timaios*, 37a-b, în care Platon afirmă faptul că circularitatea intelectului face ca actele sale să fie realizate prin contact. Astfel, fraza completă a lui Aristotel ar fi fost: „*Cum ar mai gîndi atunci dacă ar fi o mărime: oare atingerea ar avea loc în întregime sau prin vreuna din părțile sale*?“ În acest al doilea argument, Aristotel critică tocmai conceperea intelecției ca atingere.

[120] Punctul nu poate fi o parte a unei mărimi, așa cum avertizează Rodier (1900, p. 104), citînd *Fizica*, IV, 11, 220a 18, tot așa cum clipa nu este o parte a timpului.

[121] Un intelect mișcat circular pentru a gîndi ar putea reveni asupra obiectului său indiferent de actul voinței sale, refăcînd identic actul gîndirii, ceea ce (am putea presupune) ar face inutilă facultatea memoriei.

[122] În comentariul thomist, întreg alineatul contează drept al doilea argument îndreptat contra teoriei sufletului văzut ca mișcare circulară și ca mărime. El este reformulat astfel (*Sentencia de anima*, I, 8, 6): dacă sufletul (înțeles aici doar ca intelect) este o mărime care se mișcă circular, cunoașterea ar avea loc prin contact integral sau parțial cu obiectul cunoscut. Dacă acest contact este integral, atunci cunoașterea nu ar mai fi a mai multor inteligibile (deși această completare logică lipsește din textul lui Aristotel). Dacă el este parțial, atunci parțialitatea poate fi gîndită după mărime (și ipoteza cade fiindcă obiectele pot fi gîndite de infinite ori), sau ca o succesiune de puncte (ceea ce nu conduce la cunoaștere, deoarece punctele nu sînt părțile liniei și atunci intelectul nu mai are nevoie să fie circular). Thoma din Aquino observă (*Sentencia de anima*, I, 8, 10) pe bună dreptate faptul că pledoaria contra teoriei intelectului ca mărime pregătește definiția cunoașterii speciei inteligibile care este *„întreagă... în fiecare individ – tota enim... in quolibet individuo“*.

[123] Un nou argument contra teoriei mărimii, al treilea în ordine thomistă: dacă intelectul este o mărime, el nu poate cunoaște indivizibilul dacă este divizibil, nici divizibilul dacă este indivizibil, deoarece cunoașterea se produce prin contact. Pentru a avea acces la divizibil și la indivizibil, intelectul are nevoie de conceptul formei inteligibile, diferite de contactul pur fizic. Argumentul este un caz particular al celui precedent.

[124] Adică ordinea raționamentului impune corespondența dintre intelect și *acel cerc* tocmai invocat în pasajul din *Timaios* pe care Aristotel îl critică.

[125] Faptul că gîndirea nu urmează lipsa de început și de finalitate a mișcării circulare nici în cazul științelor practice, nici în cel al științelor teoretice este comentat de Albert (ed. Stroick, 1968, p. 36, r. 39-41) astfel: științele practice caută realizarea obiectului pe care și-l propun, iar cele teoretice adevărul: *„...aut practica, quae est sicut artes mechanicae, quae ratiocinantur de operibus, aut speculativae, quarum finis est veritas scita“*.

[126] Acest argument, al patrulea în ordinea expunerii thomiste (cf. *Sentencia de anima*, I, 8, 13), revine la a spune că intelectul nu poate avea o natură circulară fiindcă operațiile sale au o finalitate. De fapt, Aristotel are în vedere aceeași problemă a respingerii ideii că intelectul poate fi o mărime, fără a respinge vreodată radical ideea unei analogii între suflet și cer. Din acest motiv, critica platonismului asumă inițial doar o lectură literală a pasajelor din *Timaios*.

[127] În ordine thomistă, acesta este al cincilea argument, și el are în vedere o respingere a unei analogii cantitative între mișcările cerului și gîndire: Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 8, 16) clarifică aspectul analogiei respinse astfel: „*reiterari super eamdem quantitatem multotiens - a reveni asupra aceleiași cantități de mai multe ori*". Adică, analogia dintre cer și gîndire nu poate fi una de conținut al gîndirii și al cerului. Thoma explică acest fapt prin imposibilitatea unei circularități în cazul diverselor tipuri de mișcare, de pildă, în cazul alterării, transformarea negrului în alb poate fi gîndită o singură dată ca act unic. Albert (ed. Stroick, p. 36, r. 78-81) explică mai clar respingerea analogiei: „*Cum autem id a quo procedit intellectus sit notum per se, id autem in quod procedit non sit notum per se: erit idem notum per se et non notum per se, et sic contradictoria de eodem verificantur – pentru că cel de la care pornește gîndirea este cunoscut prin sine, dar cel spre care pornește nu este cunoscut prin sine, atunci același lucru va fi cunoscut prin sine și necunoscut prin sine, și astfel vor fi adeverite <afirmații> contradictorii despre același lucru.*"

[128] În ordine thomistă, al șaselea argument. Gîndirea este în repaus fiindcă ea este un act, așa cum afirmă Aristotel și în *Fizica*, VII, 3, 247b 9-11. Pentru Thoma (*Sentencia de anima*, I, 8, 19) afirmația este adevărată pentru silogism, întrucît el propune o concluzie stabilă. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 22) exemplifică afirmația lui Aristotel, spunînd că ea este dovedită de ușurința actului gîndirii în momente de repaus: noaptea, sau cînd sîntem așezați, sau cînd sîntem vîrstnici.

[129] Cf. Rodier, 1900, p. 115, care completează: αὐτῆς <ψυχῆς>.

[130] A șaptea obiecție, în ordine thomistă (*Sentencia de anima*, I, 8, 21). Thoma din Aquino observă faptul că Aristotel folosește,

de fapt, un argument platonician din *Timaios* contra lui Platon: într-adevăr, în *Timaios*, 34b, Platon enunțase faptul că autocunoașterea face din univers un zeu fericit. Totuși, teza cunoașterii care produce fericire este aristotelică (cf. *Metafizica*, I, 1, 980a 2-3 și *Etica Nicomahică*, I, 9, 1099a 24.)

[131] În ordine thomistă, este a opta obiecție. Pentru Rodier, 1900, p. 115, cei citați în finalul frazei ar putea constitui, în ansamblu, o aluzie la Platon, *Phaidon*, 66b. Incorporalitatea intelectului este una dintre tezele cele mai importante ale tratatului *Despre suflet* (cf., de exp. III, 4, 429a 24 sqq.). Aici, analogia intelectului cu cerul ar aduce celui dintîi o anumită corporalitate, corespondentă, probabil, corporalității astrelor.

[132] Aristotel nu neagă în acest pasaj mișcarea circulară a cerului (al cărei adept este și el, cf. *Despre cer*, I, 1), ci construiește un nou argument (al nouălea în ordine thomistă) contra teoriei mișcării circulare a sufletului: astfel, pentru Platon, enunțarea cauzei pentru care cerul se mișcă circular ar fi obscură și, *din acest motiv*, mișcarea circulară ar fi extrapolată, în mod eronat, asupra sufletului.

[133] Așa cum observă Barbotin (1989, p. 115), situația acestei mișcări seamănă cu exemplul matelotilor mișcați accidental în navă (cf. I, 3, 406a 12). Albert riscă o explicație (cf. ed. Stroick, 1968, p. 37, r. 36-37): *„cum ponit coelum esse naturae ignis, cuius est recte moveri – fiindcă el afirmă că cerul este de natura focului, căruia îi revine mișcarea rectilinie“*. Explicația nu este neapărat corectă, fiindcă argumentul nu este platonician, ci pentru Aristotel direcția focului este rectilinie (cf. *Despre cer*, I, 1). Rodier (1900, p. 116) observă faptul că din Platon nu reiese că mișcarea ar fi accidentală sau esențială (cf. Platon, *Timaios*, 34a), care face ca mișcarea circulară să depindă doar de voința demiurgului.

[134] Literal, termenul ἐκείνῳ ar trebui tradus cu dativul „acestuia“, înțelegînd faptul că este vorba fie despre corp, fie despre cer, acordul fiind posibil în ambele sensuri. Pasajul a fost interpretat în trei feluri: prima versiune, adoptată de Simplicius (*apud* N. I. Barbu, 1996, p. 100), de Themistius (cf. ed. Heinze, p. 22: τῷ σώματι), de Rodier (1900, p. 116), de Hett (1936, p. 41), sau de Steiger (1988, p. 30), a citit „corp“ în acest pronume

demonstrativ; a doua versiune, adoptată de Barbotin (1989, p. 24) a acordat pronumele cu κύκλῳ și a subînțeles că ar fi vorba de cer; în al treilea rînd, Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 8, 23) a considerat că aici ar fi vorba de corpul celest, realizînd astfel ambele acorduri posibile. El a fost urmat de Trendelenburg (*apud* Rodier, 1900, p. 116). Sensul argumentului ar fi, în acest caz: Platon nu indicase clar cauza mișcării circulare, dar ea nu poate fi nici sufletul cerului, nici corpul cerului. Interpretarea este coerentă, dar simplificatoare: de fapt, în discuția *generală* despre suflet ca principiu, este mai probabil ca sensul termenului să vizeze corpul însuflețit în general, fie el sublunar sau celest.

135 Trimiterea este, probabil, la *Despre cer*, I, sau, așa cum sugerează Rodier (1900, pp. 116-117), la *Fizica*, VIII.

136 În ordine thomistă, este al zecelea argument împotriva circularității sufletului. De fapt, el corespunde unei idei mai generale, care cere o analiză a corpului alături de cea a sufletului.

137 Sufletul se potrivește numai unui anume fel de corp, adică cel care are organele disponibile funcțiilor sufletului, ceea ce corespunde sensului definiției sufletului din II, 1, 412b 3-5. Albert explică relația dintre sufletul *determinat* și corpul *determinat* (cf. ed. Stroick, 1968, p. 38, r. 6-7) prin expresia *„propter communicationem et proportionem"*, iar expresia este reluată de Thoma (*Sentencia de anima*, I, 8, 24).

138 Desigur, aceasta numai într-un sens ipotetic, fiindcă raportul *„ut motor"* nu este admis de Aristotel, dacă autorul tuturor acțiunilor viețuitorului este compusul. Raportul dintre suflet și corp seamănă, mai degrabă, celui dintre formă și materie, așa cum apare în debutul cărții a doua a tratatului.

139 Cf. *Despre generare și corupere*, I, 7, 323b 30. Themistius exemplifică (ed. Heinze, 1890, p. 22): între om și arbore, sau o piatră și un sunet.

140 Pentru doctrina pythagoreică a reîncarnării, cf. fr. DK B 79.

141 În limba greacă, expresia γάρ nu înseamnă „de fapt", ci „căci". Dar, cum fraza nu este o concluzie la cea anterioară, ci întreține un raport de adversitate cu ea, am decis să subliniem prin particula „de fapt" această opoziție, pentru a face textul mai comprehensiv. La fel în ocurența următoare a aceluiași termen.

[142] Cf. Rodier, 1900, p. 118: <σῶμα>.
[143] Vocabularul primelor fraze ale capitolului amintește procedura dărilor de seamă (εὐθύνας) justificative pe care le susțineau magistrații atenieni la încheierea mandatului lor. Ele trebuiau să fie credibile (πιθανοὶ) și sînt asimilabile unor discursuri publice (cf. *Politica*, III, 9, 1271a 6-8 etc., sau *Retorica*, III, 10, 1411b 19). Pentru Rodier (1900, p. 118-120) sensul acestei comparații ar putea fi următorul: explicațiile acestei teorii seamănă unor justificări ale foștilor magistrați care încearcă să ascundă adevărata lor eroare. Hett (1936, pp. 42-43) urmează o lecțiune (ὥσπερ εὐθύνας) mai veche decît cea a lui Ross (adoptată de noi), și traduce oferind o altă coerență: *„wich has been approved by the verdict of public opinion"*, înțelegînd de aici doar notorietatea adepților acestei idei.
[144] Acești autori ar fi pythagoreii, a căror doctrină este expusă și criticată de Platon, în *Phaidon*, 85e sqq. Pentru Rodier (1900, p. 120), ar putea fi vorba în mod precis de Philolaos, după mărturia lui Claudius Mamertus, *De statu animae*, II, 7. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 9, 1) aduce o precizare importantă pentru caracterul sistematic al textului: în capitolul anterior a fost respins Platon pentru că el credea într-o armonie numerică a sufletului, acum autorul s-ar ocupa de respingerea teoriei sufletului ca armonie elementară (Philolaos și Empedocle).
[145] Definirea armoniei ca proporție și combinare are origini pitagoreice (cf., de pildă, Aristoxenos, fr. DK B 4). Termenul σύνθησις are aici sensul de juxtapunere, așa cum a înțeles și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 76: *compositio ex elementis est vicinatio, non admixtio*) și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 9, 3: *complexio et proportio*).
[146] Aristotel însuși a admis mai sus (cf. I, 1, 402a 6) că sufletul este principiu al vieții, deci implicit al tuturor funcțiilor ei, așadar și al mișcării.
[147] Literal: *„referitor la mărimile care dețin mișcarea și poziția, în privința combinării lor"*. Pentru ca fraza să fie mai comprehensibilă, am simplificat raporturile gramaticale, făcînd ca „mărimile" să determine „combinarea", care funcționa ca o simplă apoziție explicativă în original.

[148] Sensul acestei comparații poate fi înțeles prin apel la un pasaj din *Fizica*, V, 3, 226b 34 – 227a 2, unde armonia există între mai multe obiecte de aceeași specie (o linie sau o casă) dacă ordinea așezării lor nu este perturbată de un alt element *din aceeași specie*, dar dispus dezordonat.
[149] Termenul „καὶ și" are aici valoare explicativă (*„armonie, adică suflet"*). Cele două alineate anterioare conțin mai multe argumente, pe care Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 9, 4-9) le-a împărțit astfel: 1. armonia este combinare și proporție, dar sufletul nu este acestea; 2. sufletul este principiul mișcării, armonia nu este așa ceva; 3. cunoașterea operațiilor unei realități conduce la cunoașterea esenței ei, dar cunoașterea armoniei nu conduce la cunoașterea esenței; 4. obiectele bine ordonate nu pot împlini funcțiile sufletului. Din toate aceste argumente rezultă că armonia nu este nici sufletul, nici operațiile lui.
[150] Cf. Empedocle, fragm. DK B 96, care apare și infra I, 5, 410a 4. Adverbul *„și"* marchează faptul că, pînă aici, a fost vorba de pythagorei, deși alineatele anterioare nu enunțau acest lucru. În plus, Albert semnalează că ar fi vorba de un caz special de armonie (cf. ed. Stroick, 1968, p. 40, r. 55-56: *sed specialiter ab Empedoclea investigabit aliquis, quae harmonia specialiter anima sit*), și anume o armonie bazată pe proporția organelor interne.
[151] Această situație ar conduce la ideea existenței mai multor suflete, egale numeric părților corpului, așa cum a observat Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 26, care discută această posibilitate reluînd analogia neoplatoniciană dintre unicitatea soarelui și pluralitatea razelor sale, care îi va folosi și mai tîrziu, pentru a dezlega problema pluralității intelectelor dependente de o inteligență unică), dar și Albert (cf. ed. Stroick, 1968, p. 40, r. 64-65: *„tunc inevitabiliter sequitur multas esse animas in uno et eodem corpore"*). Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 9, 10) vede în acest pasaj primul din trei argumente formulate contra lui Empedocle: dacă sufletul nu este o proporție (cum spune pasajul *„sau un alt lucru"*), atunci nu poate fi nici o armonie, iar dacă este o proporție, atunci ar fi mai multe suflete, fiind mai multe părți în corp, deci mai multe armonii, prin urmare, tot nu poate fi o armonie.

[152] Pentru Rodier (1900, p. 130), αὕτη reia femininul φιλία.

[153] În urma argumentului „părților“, urmează al doilea argument împotriva lui Empedocle, „al prieteniei“, reformulat de Thoma din Aquino astfel (*Sentencia de anima*, I, 9, 11): prietenia este fie cauza amestecului, fie cauza amestecului armonizat. Dacă este doar cauza amestecului, definiția este prea îngustă, fiindcă nu înțelegem de unde vine armonia lor. Dacă este cauza amestecului armonizat, atunci este prea largă, fiindcă nu înțelegem de unde vin amestecurile nearmonizate din natură, a căror cauză era la Empedocle tot prietenia.

[154] Pentru unii editori (cf. Rodier, 1900, pp. 130-131), această frază nu și-ar avea locul aici, ci la finalul celui de-al doilea alineat al versiunii prezente, deoarece ar urma un al treilea argument contra lui Empedocle. De fapt, noi credem că fraza este la locul ei, iar acest argument următor există, dar el este tacit, în sensul în care Aristotel expune în următoarele două fraze un posibil argument în favoarea teoriei sufletului armonie a părților, a cărui respingere o lasă de înțeles și a cărei dezlegare aparține comentatorilor (cf. nota următoare). Tonul discuției se poate încadra, spune Rodier (1900, pp. 131-133), într-o posibilă dezbatere inițială, care ar fi expus argumente *pro* și *contra* lui Empedocle.

[155] Întreaga frază a ridicat probleme de sens și de editare. Astfel, ediția Bekker reia forma clasică a textului, cu τῷ τοῖς ἄλλοις, în vreme ce ediția Ross propune formula τὸ τοῖς ἄλλοις. Argumentul lui Bekker este simetria cu τῷ de mai înainte, dar decizia asupra lecțiunii ține de sensul logic al pasajului. Traducerile lui Steiger (1988, p. 34), Hett (1935, p. 45, care păstrează lecțiunea τῷ) și Barbotin (1989, p. 27) concordă, avînd sensul: *de ce dispare esența altor părți ale viețuitorului o dată cu dispariția esenței cărnii, dacă sufletul nu este amestecul?* Prin urmare, dacă sufletul ar fi amestecul, atunci am înțelege de ce dispar aceste esențe. Dar noi trebuie să înțelegem de ce dispar ele, prin urmare sufletul ar fi acest amestec armonizat. Aceasta înseamnă că, urmînd lecțiunea lui Bekker, am fi tradus: *de ce sufletul piere o dată cu pieirea esenței cărnii și a esenței celorlalte.* Or, pentru Empedocle sufletul nu era muritor. Dimpotrivă, lecțiunea lui

Ross, pe care o adoptăm aici, ne determină să traducem: *de ce esența altor părți dispare o dată cu dispariția esenței cărnii?*, adică *de ce toate esențele corporale dispar*, adică *de ce mai are loc moartea*, dacă sufletul este altceva decît amestecul lor? Urmînd astfel lecțiunea lui Ross, care provine, așa cum spune Rodier (1900, p. 131, deși Rodier nu este de partea ei), din lectura lui Alexandru, Simplicius și Philopon, dar nu și a lui Themistius, care ar fi citit τῷ, înțelegem mai limpede sensul frazei: de ce organele pier dezagregîndu-se, dacă agregarea lor nu este suflet? O asemenea întrebare, însă, nu putea fi pusă de Aristotel, care nu apăra, ci respingea teoria sufletului armonie. Prin urmare, așa cum am anunțat în nota anterioară, pasajul este o reformulare a unui argument în favoarea lui Empedocle, probabil pentru a fi respins. Iată-l reformulat de Alexandru (*apud* Rodier, 1900, p. 131): *„Dacă sufletul nu ar fi armonie, spune el* (Empedocle, n.n.), *ci ceva diferit de amestec, de ce* (διὰ τὶ, sinonim lui τί δή ποτε din textul lui Aristotel – *n.n.*), *o dată cu pieirea amestecului carnal, piere și amestecul celorlalte părți?“* Aristotel nu dă răspunsul, dar ar trebui să înțelegem din textul lui că întrebarea este absurdă și că există un contraargument la el, evident în spiritul textului. Albert a propus o soluție, credem, acceptabilă, reluată și de Thoma din Aquino și adoptată și de noi: (ed. Stroick, p.40, r. 96-99): *„Empedocle se mira că, dacă sufletul nu ar fi o armonie a cărnii, a oaselor și a celor asemenea, de ce sufletul ajunge să lipsească din animal (anima deficit in animali) prin sustragerea cărnii și a oaselor.“* Tocmai de aceea, spune în continuare Albert, soluția corectă ar fi cea aristotelică, care susține anterioritatea sufletului față de compusul armonizat, iar nu posterioritatea lui și nicidecum calitatea lui de rezultat al acestei compuneri. Ideea este sintetizată de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 9, 13) astfel: *„o asemenea proporție nu este o formă, așa cum credeau ei (*adică suținătorii lui Empedocle – *n.n.) ci o dispunere a materiei în vederea formei“*. Prin urmare, afirmația are sensul unei susțineri absurde a lui Empedocle, din care lipsește fatalmente respingerea ei aristotelică.

156 Am pus între paranteze sintagma, fiindcă ea a fost asumată deja cu cîteva rînduri mai sus.

[157] Argumentul ar putea fi a doua obiecție posibilă la adresa lui Empedocle, respinsă prin aceeași teorie ca și argumentul anterior: sufletul nu este un rezultat, ci un aspect prealabil constituirii amestecului (cf. nota anterioară). Așa cum se poate observa, cele două argumente sînt complementare: unul a întrebat de ce pier părțile, dacă sufletul nu este armonizarea lor, altul a întrebat ce piere, cînd sufletul pleacă.
[158] Concluzia pare să se refere la a doua parte a capitolului anterior și la prima parte a celui prezent (I, 3-4, 406b 25 – 408a 28).
[159] Cf. I, 3, 407b 18, dar și 406a 30 sqq.
[160] Aristotel ar putea face aluzie aici la două teorii concurente privind centrul vieții organismului, în inimă sau în creier, expuse *supra* I, 2, 405b 6 sqq.
[161] Discuția asupra tipurilor de mișcare aparține domeniului *Fizicii.*
[162] Fraza enunță una dintre pozițiile centrale adoptate de Aristotel în acest tratat: operațiile proprii sufletului devin acte avînd ca autor compusul din suflet și corp. Această situație corespunde definiției sufletului de la II, 1, 412b 3-5. Astfel, sufletul înzestrat cu funcții corespunde corpului înzestrat cu organe. Actul lor comun instituie, astfel, autorul acțiunii *o dată cu* realizarea ei. Acest fapt nu exclude o diversitate a relațiilor dintre suflet și corp (unele acte pleacă de la suflet, altele ajung la el), dar direcția acestora nu influențează cu nimic asocierea termenilor în actul lor comun. Cu această observație, Aristotel deschide o meditație asupra naturii subiectului cugetător, lipsit de un organ corporal, a cărui schiță o avem în alineatul următor, dar a cărui analiză completă o vom găsi abia în III, 4-5. Cf. aceste capitole, mai ales pasajul 430a 19 sqq. și comentariul aferent al lui Themistius asupra identității subiectului cugetător, compus din intelectul posibil și cel activ: fragmentul este tradus în DUI, 2000, pp. 63-65.
[163] Cf. *Despre memorie și reamintire*, 2, 451b 16.
[164] Aceste „resturi" ar putea fi imaginile formate în urma experienței sensibile deja parcurse: cf. Thoma, *Sentencia de anima*, I, 10, 10: *„asemenea imagini au rămas înăuntru"*.
[165] Afirmația lui Aristotel este foarte importantă pentru ontologia intelectului și trebuie legată de pasajele despre intelect

din III, 5. Faptul că intelectul este aici o „substanță“ pune probleme de echivocitate definiției sufletului din II, 1, 412b 3 sqq., unde sufletul este văzut ca *„substanță în sens de formă...“*, după ce Aristotel a ales forma dintre cele trei sensuri ale substanței, anume de formă, materie și compus. Dar, dacă și intelectul este o substanță, el nu se poate include în definiția sufletului decît echivoc, fiindcă altminteri am crea inutilul concept al unei substanțe în substanță. De fapt, cu acest pasaj începe construcția conceptului de intelect la Aristotel, care preia atributele intelectului de la Anaxagoras și, o dată cu ele, și o parte a ontologiei intelectului universal de la Anaxagoras. Averroes are o poziție foarte personală în acest context, dar, credem noi, corectă. Dacă Aristotel definește în III, 5 două sensuri ale intelectului, anume unul posibil și unul activ, Averroes este de părere că aici Aristotel s-ar referi numai la cel posibil (ed. Crawford, 1953, p. 87): *„intellectus materialis“* (este vorba tot de cel posibil, dar Averroes împrumută terminologia lui Alexandru din Afrodisia, deși îi critică acestuia ideile: cf., pentru problema terminologiei intelectului aristotelic, Alexander Baumgarten, *Problema unității intelectului în controversa pariziană a anilor 1270-1277*, în DUI, 2000, p. 302 sqq.). Averroes crede astfel că în acest pasaj ar fi vorba de acel intelect care *„nu este mobil, nici măcar accidental“*, despre care va spune în comentariul său la *Despre suflet*, III, 5 că este unic pentru toți oamenii și care, spune aici: *„cuprinde conceptele tuturor lucrurilor“*. Albert îl urmează, revenind totuși la terminologia de *intelect posibil* (cf. ed. Stroick, 1968, p. 42, r. 30, 45-46): *„intellectus possibilis... est substantia quaedam separata“*. Avînd în intenția sa apropierea textului lui Aristotel de o teologie a persoanei unde intelectul este imanent omului, Thoma din Aquino este mult mai circumspect ca Albert și folosește termenul universal de *intellectus* și susține chiar că acest pasaj nu enunță chiar opinia lui Aristotel (cf. *Sentencia de anima*, I, 10, 21): *„Aristoteles locutus est hic de intellectu, supponendo opiniones aliorum... ne credatur quod ipse opinetur intellectum sic esse ut supponit...“* Înclinăm însă, mai degrabă, spre opinia lui Averroes și spre interpretarea lui Albert, întrucît teoria persoanei nu stătea în intenția lui Aristotel, iar discursul pare a enunța totuși

opinia autorului. Astfel, este foarte posibil ca Aristotel să aibă în vedere aici facultatea de cunoaștere înțeleasă ca pură receptivitate, adică ceea ce comentatorii lui (mai ales Themistius, așa cum vom vedea mai jos, III, 5) au numit *intelect posibil*.

166 Tot așa cum nu facultatea văzului îmbătrînește, ci ochiul, tot așa nu intelectul slăbește o dată cu vîrsta, ci compusul care gîndește (cf. Rodier, 1900, p. 137).

167 Textul deosebește între νοεῖν și διανοεῖσθαι, adică înte gîndirea intuitivă a conceptului și gîndirea discursivă a judecății, prima nefiind afectată, întrucît operează singură, a doua fiind afectată, datorită compunerii cu imaginile. Themistius (ed. Heinze, p. 30) oferă sensul diferenței: „*Cu ce se deosebește gîndirea discursivă de cea intuitivă? Pe bună dreptate, cea intuitivă are loc cînd sînt înțelese definițiile simple, pe cînd cea discursivă constă în alăturarea sau separarea acestora. Care facultate este superioară? De bună seamă, cea care le cuprinde pe cele simple...*"

168 Această măsură are sensul unei dețineri parțiale, fiindcă intelectul nu deține un organ corporal (cf. III, 4, 429b 6) dar are întotdeauna nevoie de imagini pentru a gîndi (cf. III, 7, 431a 16-17).

169 Ideea reapare *infra*, III, 5, 430a 23-24 și atestă faptul că Aristotel are în vedere aici faptul că unitatea individului există cît timp există corpul. Aceasta înseamnă că pasajul prezent se referă la ceea ce numește Aristotel în celălalt pasaj „intelect pasiv", ceea ce este cu totul altceva decît intelectul posibil, fiind de fapt o facultate pieritoare a imaginilor care înlesnesc memoria, așa cum sugerează și Averroes (cf. ed. Crawford, 1953, p. 89: „*et est illud quod vocat in tertio tractatu intellectu passibilem*").

170 Aristotel preia aici atributele intelectului de la Anaxagoras, prefăcîndu-le într-o dovadă a echivocității intelectului în raport cu definiția sufletului ca „*act prim al corpului natural dotat cu organe*" (*cf. infra*, II, 412b 3-5).

171 Cf. *supra*, I, 2, 404b 27. Aristotel critică aici concepția lui Xenocrate (cf. fr. DK B 73). Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 31) sesizează faptul că această identificare ar fi fost făcută de o mărturie a lui Andronikos și a lui Porfir, pentru care ar rezulta din presupusa scriere „*Despre natură*", cartea a V-a, a lui Xeno-

crate că sufletul ar fi μοναδικόν ἀρίθμον. Expresia ne atrage atenția, deoarece ea schimbă oarecum relatarea lui Aristotel, care ne spusese că avem de-a face cu un număr automotor, deoarece din expresia lui Themistius înțelegem că acest număr ar avea o unitate în sine, iar argumentele lui Aristotel s-ar îndrepta tocmai împotriva acestei unități și a eventualului său caracter local, așa cum reiese din argumentele prezentate de Aristotel. Ceea ce înseamnă fie că însuși Xenocrate ar fi subliniat acest caracter monadic, fie că Andronikos și Porfir l-ar fi citit pe Xenocrate deja în lumina criticii lui Aristotel. Pe de altă parte, contra intruziunii numerelor în teoria ideilor (făcută astfel tot de Xenocrate), cf. *Metafizica*, I, 9, 991b 4 sqq.

[172] Cf. *Fizica*, VI, 10, 240b 8 sqq., unde Aristotel susține că realitățile nediferențiate nu se mișcă, deoarece o mișcare presupune o diferențiere între cel mișcat și mișcător, între forma și materia celui compus etc. Argumentul este primul dintr-o serie de nouă (opt în acest capitol și unul în al doilea paragraf al celui următor), așa cum vom vedea mai jos. Pentru Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 11, 2), aceste argumente sînt șase, dar noi am împărțit argumentul reținut de Thoma drept al cincilea în alte trei, considerîndu-le separat.

[173] Al doilea argument contra lui Xenocrate: mișcarea numărului ar avea, asemeni oricărei mișcări, o situare, ceea ce Aristotel respinsese deja în cuprinsul capitolului al doilea al prezentei cărți.

[174] Este al treilea argument contra lui Xenocrate, care constă, așa cum spune Rodier (1900, p. 141), din două părți: faptul că unele viețuitoare secționate continuă să trăiască și mai mult, că au același suflet specific în toate părțile secționate. Faptul este remarcat de Averroes și încadrat în argumentația lui Aristotel (ed. Crawford, 1953, p. 93): *„De aceea, acțiunea sufletului pare să țină mai degrabă de calitate decît de cantitate.“* Exemplul animalelor secționate reapare în II, 2, 413b 16 sqq. Aici, exemplul este mai puternic valorizat, fiindcă el ilustrează atît faptul că analogia cu cantitatea numerică este irelevantă, cît și faptul că secționarea unor viețuitoare nu separă specific sufletul. În a doua lui ocurență, el arată că unele viețuitoare secționate nu pier *deoarece* sufletul lor nu se desparte din punct de vedere specific.

[175] Adică nu este nici o diferență între atomiști și Xenocrate, deoarece și unii, și celălalt implică situarea locală a sufletului, din puncte de vedere diferite, anume sfericitatea lui și caracterul lui monadic.
[176] Al patrulea argument contra lui Xenocrate: dacă sufletul este un punct unitar, atunci este ca atomii lui Democrit, deci are o cantitate, iar atunci ceva trebuie să îl miște, la rîndul lui. În forma aceasta, argumentul seamănă oarecum argumentului celui de-al treilea om (cf. Platon, *Parmenide*, 132 a-b, iar apoi Aristotel, *Metafizica*, I, 9, 990b 17): dacă sufletul (care ar trebui să fie nemișcat) se mișcă, atunci seamănă celor mișcătoare; dar cele mișcătoare trebuie mișcate de ceva nemișcat, deci sufletul trebuie mișcat de ceva nemișcat, la rîndul lui.
[177] Al cincilea argument contra lui Xenocrate: de fapt, nu poate fi vorba în acest context de un criteriu de diviziune substanțială a sufletului, despre care Aristotel nu mai vorbește nicăieri în tratat, ci este vorba, mai degrabă, despre absența unei distincții după criteriul corpului care funcționează ca materia ce divide o specie. Așa înțelege textul și Albert (ed. Stroick, 1968, p. 45, r. 72-73): *„Zece cîini și zece cai nu diferă prin zecime, ci mai degabă prin materie"*.
[178] Al șaselea argument contra lui Xenocrate: dacă sufletul este o unitate punctuală, el are un loc. Desigur, acest loc este identic celui ocupat de corp, ceea ce ar fi absurd.
[179] Al șaptelea argument contra lui Xenocrate: dacă sufletul corespunde punctelor dintr-un corp, nu mai este evident de ce unele corpuri sînt neînsuflețite, deși toate dețin puncte în același sens geometric și aritmetic.
[180] Al optulea argument contra lui Xenocrate: dacă punctele nu se desprind de linii, dar sufletele se desprind de corpuri, atunci raportul dintre puncte și linii nu poate fi analogic celui dintre suflete și corpuri. De fapt, vechea ediție a lui I. Bekker conținea, în loc de στιγμάς, cuvîntul ψυχάς (suflete), ceea ce făcea mai limpede imposibilitatea analogiei. Ideea acestui argument se baza pe faptul că Xenocrate ar fi susținut și nemurirea sufletului, ceea ce, așa cum subliniază Rodier (1900, p. 144), ar fi fost adevărat, conform mărturiei lui Olimpiodoros, în comentariul său la *Phaidros*.

[181] Termenul λεπτομερὲς desemnase mai sus (I, 2, 406a 6) caracterul subtil al corpusculilor indicați de atomiști drept elemente constituente ale lucrurilor și ale sufletului.

[182] După cum explică în mod întemeiat Albert, caracterul „ciudat" al argumentului este „propriu" lui Democrit și lui Xenocrate, și se opune caracterului mai general al primului inconvenient, deoarece el se adresează tuturor celor care susțin că sufletul este un corp subtil și că sufletul este un număr: „*Hoc igitur est inconveniens commune, quod accidit simul dicentibus animam esse corpus subtile et animam esse numerum, qui movetur. Proprium autem inconveniens, quod accidit Democrito, accidit etiam istis, sicut diximus*" (ed. Stroick, 1968, p. 46, r. 65-69).

[183] Întreg paragraful reia o parte a argumentelor prezentate în ultima secțiune a capitolului anterior contra lui Xenocrate.

[184] Literal: „accidentul", în sensul în care atît definiția sufletului, cît și descripția proprietăților lui devine imposibilă. Deși Aristotel folosește termenul συμβεβηκός, calificat în general pentru a denumi accidentul, totuși nu este vorba aici de proprietățile lui accidentale, ci de cele esențiale, care fac obiectul științei. De fapt, Aristotel are în vedere aici ceea ce anunțase și la I, 1, 402a 7 cu o terminologie asemănătoare (cf. și comentariul aferent) privind proprietățile esențiale ale sufletului, alăturate definiției sufletului.

[185] Expresia a mai apărut la I, 4, 408a 4, fără ca afectările să fi fost distinse de operații.

[186] Cf. *supra*, I, 1, 402b 25.

[187] Faptul că apare o împărțire în trei tradiții, deosebită de cea inițială (cf. *supra*, I, 2, 403b 25 sqq.), nu este neapărat o neconcordanță, cît mai ales o adăugire pe un plan diferit de primele două criterii a celui de-al treilea, fiindcă problema elementelor este o consecință a tipului de explicare a mișcării sau a cunoașterii. Construcția genitivului absolut are o valoare cauzală în raport cu principala care urmează, dar ne-am îngăduit să o traducem cu o valoare concluzivă față de pasajele anterioare (urmîndu-l pe Barbotin, 1989, p. 31) deoarece ea nu instituie direct un raport cauzal cu principala (nu „unii au spus" fiindcă există trei tradiții presocratice despre suflet, ci, parafrazînd, „deoarece există trei tradiții referitoare la suflet, noi putem spune că... etc.").

Traducerea latină a comentariului lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 101, are același sens: *„et quia diximus"*).

[188] Cf. I, 2, 403b 28 sqq.

[189] Pentru doctrina atomistă, cf. I, 2, 403b 33, 404b 6 sqq.

[190] Aici intră susținătorii teoriei sufletului ca număr sau ca armonie. Conjuncția „sau - ἤ", prin care este introdus acest al treilea termen al tradiției, ar putea semnifica o tacită reluare a principiului reductibilității reciproce al celor două grupe ultime, enunțat la I, 4, 409a 10 sqq.

[191] Adverbul πῶς, reluat de noi prin expresia „în ce sens", are sensul de interogație asupra manierelor de a respinge doctrina elementelor, enunțată deja la I, 2, 404b 8 sqq. Prin urmare, așa cum notează Rodier (1900, p. 147), ea ar avea sensul *„dacă se spune sau nu corect"*, asemeni expresiei de la I, 2, 403b 23-24.

[192] Formula face aluzie la Empedocle și a fost deja analizată în I, 2, 404b 8. Din respingerea ei parțială se naște, în III, 4, teoria aristotelică a cunoașterii, prin impunerea conceptului de intelect posibil; obiecția lui Aristotel se sprijină, de altfel, pe distincția fundamentală a *Metafizicii*, IX între ființa în act și ființa în potență: necunoașterea acestei distincții l-ar fi făcut pe Empedocle să creadă că toate realitățile se află în suflet în act și în realitate în act, ceea ce este evident imposibil. Teoria lui Aristotel susține, de fapt, că toate se află în intelectul posibil, dar în potență și nu în act (cf. III, 4, 429a 15-16).

[193] Afirmația nu continuă argumentarea lui Empedocle, ci este un contraargument formulat de Aristotel: elementele lui Empedocle apar în stare compusă și simplă, iar teoria cunoașterii expusă de el nu explică ambele stări ale elementelor. La fel înțelege și Albert (ed. Stroick, 1968, p. 47, r. 44-55): *„Scimus autem quod non sola sunt in rerum natura quae vocamus elementa"*.

[194] Așa cum a sesizat și Rodier (1900, p. 147) pronumele ταῦτα se referă la elemente (στοιχεῖα).

[195] În vocabularul lui Empedocle, Nestis este divinitate a apei, iar Hephaistos simbolizează focul; pentru adjectivele lor, cf. și Homer, *Iliada*, XVIII, 470.

[196] Cf. Empedocle, fr. DK B 96. Cele două elemente absente din lista celor opt sunt aerul și apa, citate în fragmentul menționat.

[197] Acesta este primul dintre cele zece argumente numerotate de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 12, 3). Argumentul are ca substrat distincția lui Aristotel între ființa ca potență și ființa în act, astfel încît intelectul ar putea avea în sine tot ceea ce există, dar nu numai în potență. Ideea a fost dezvoltată tot împotriva lui Empedocle, cf. *infra* III, 4.

[198] Pentru teoria multiplelor semnificații ale ființei la Aristotel, cf. *Metafizica*, IV, 2, 1003a 33-34.

[199] Pentru o expunere a listei categoriale la Aristotel, cf. *Categorii*, 4, 1b 25-27, *Metafizica*, V, 1017a 25-27, *Analiticele Posterioare*, I, 22, 83b 15-17 etc.

[200] În cel puțin două pasaje anterioare (I, 3, 407a 2 sqq. și în I, 4, 408b 34) Aristotel enunțase faptul că sufletul nu poate fi o cantitate, deoarece nu poate fi o mărime sau un număr. Argumentul poate servi ca temei pentru aserțiunea prezentă, așa cum observă și Rodier (1900, p. 150).

[201] Noul argument al lui Aristotel contra lui Empedocle îl generalizează pe cel anterior: tot așa cum, în interiorul conceptului de substanță, ideea existenței obiectelor concrete în sufletul cunoscător era absurdă, tot așa argumentul poate fi reluat la nivelul tuturor categoriilor și la nivelul relațiilor dintre ele. Presupoziția neexprimată aici este că soluția lui Aristotel, adică modelul teoretic al intelectului posibil, este capabilă să producă cunoașterea substanțelor și a celorlalte categorii, iar acest lucru este posibil tocmai pentru că ființa are mai multe accepții, iar între categorii există o relație de semnificație unitară, enunțată în *Metafizica*, IV, 2, 1003a 33-34. În ordine thomistă, este al doilea contraargument, iar la el Thoma contraargumentează la rîndul lui (*Sentencia de anima*, I, 12, 5): *„Împotriva acestui raționament al lui Aristotel s-ar putea însă răspunde că principiile substanței sînt și ale cantității și ale calității și ale celorlalte <categorii>, fiindcă toate se întemeiază pe substanță, iar de aceea nu trebuie ca în suflet să existe anumite principii diferite de principiile substanței, și cu atît mai puțin <sufletul> să le cunoască pe toate. La aceasta însă trebuie spus că fiecare lucru are principii proxime și îndepărtate, iar cunoașterea trebuie să aibă loc prin cele proxime. Însă principiile substanței, chiar dacă sînt principiile altora, sînt totuși îndepărtate și nu proxime, iar de*

aceea, prin ele nu se poate obține o cunoaștere decît despre substanță." Comentariul thomist subliniază, de fapt, ideea că toate categoriile se raportează primordial la substanță, iar în această afirmație recunoaștem una dintre presupozițiile fundamentale ale metafizicii aristotelice (cf. *Categorii*, 4-5). Faptul că Thoma se pune de acord în cele din urmă cu argumentul lui Aristotel (contraargumentul său lămurind mai degrabă textul aristotelic) demonstrează faptul că Thoma sesizează sensul profund al polemicii cu Empedocle: elementele nu pot fi principii în sens absolut și nu pot fi anterioare substanței, ci ele sînt niște individuale și trebuie înțelese ca atare, prin cauzele lor proxime, față de care substanța este „îndepărtată – *remota*".

[202] Al treilea argument contra lui Empedocle formulează o contradicție ce pare să ia în discuție aproape toate tradițiile presocratice. Așa cum a observat Ross (1961, p. 207), Aristotel afirmase în *Despre generare și corupere*, 323b 1-15 faptul că toți presocraticii, mai puțin Democrit, admit principiul asemănătorului ce nu afectează asemănătorul, și că tot Aristotel afirmase *supra*, I, 2, 405b 11-18, că toți presocraticii, cu excepția lui Anaxagoras, admit faptul că asemănătorul cunoaște asemănătorul. Ross, urmat în acest punct de Steiger (1988, p. 396), susține că Aristotel constată contradicția dintre aceste propoziții și o îndreaptă contra lui Empedocle (așa cum remarcă în comentariul său și Averroes – ed. Crawford, 1953, p. 107). Afirmația este justă, dar ea mai permite o remarcă: cele două susțineri pot fi contradictorii numai dacă reținem și faptul că, în general, cunoașterea este afectare, ceea ce este o teză aristotelică (cf. *infra*, III, 4, 492a 13-17). De aici rezultă faptul că însăși contradicția este stabilită în interiorul tezei aristotelice care formează percepția pe care o avem asupra teoriei despre suflet a preso-craticilor. Pentru reluarea acestui argument la nivelul facultății hrănirii, cf. *infra*, II, 4, 416a 30-33.

[203] Cf. fr. DK B 109.

[204] Așa cum a remarcat Rodier (1900, p. 151), participiul aorist λεχθέν nu poate avea un sens preterit, ci se referă la întreg sensul argumentului, indicînd cuvintele care urmează și avînd, astfel, sensul viitorului (λεχθησομένον).

[205] Al patrulea argument, în ordine thomistă, îndreptat contra lui Empedocle revine la indicarea unor părți corporale care nu pot suporta funcția cunoașterii, deși ar fi constituite, potrivit lui Empedocle, dintr-un element. De fapt, argumentul este un caz particular al celui precedent, iar din acest motiv numerotația comentariilor noastre marginale nu îl semnalează.
[206] Divinitatea, în cazul lui Empedocle, este sfera universului: cf. DK B. 27-29. Themistius a reținut sfera ca imagine a zeului (cf. ed. Heinze, 1890, p. 34), Averroes a înțeles această divinitate ca astre divine (*orbes* – ed. Crawford, 1953, p. 109) iar Albert (ed. Stroick, I, 2, 12, p. 49, r. 33) și Thoma (*Sentencia de anima*, I, 12, 9) ca fiind chiar cerul (*caelum*).
[207] Deși enumerarea obișnuită a elementelor duce la cele patru tradiționale, aici Aristotel ia drept elemente ale lui Empedocle și forțele care le relaționează pe cele patru, anume iubirea și ura. Acest al patrulea argument îndreptat contra lui Empedocle are în vedere o ironie: deși zeul ar trebui să fie atotcunoscător întrucît este sfera ce cuprinde întreg universul, teoria elementară a cunoașterii îl face să fie cel mai ignorant, lipsindu-l de unul dintre elemente. Pentru Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, I, 12, 8-9) există aici două argumente, nu unul, adică unul care se referă la un principiu al ignoranței în general, altul la cazul particular al zeului. În ceea ce ne privește, le-am subordonat logic unul celuilalt și le-am considerat un singur argument.
[208] Urmează al cincilea argument aristotelic: teoria cunoașterii la Empedocle ar trebui să îl conducă la o formă de panpsihism.
[209] Urmează al șaselea argument aristotelic: sufletul nu poate avea o natură elementară, fiindcă el este principiu de coeziune a corpului, și nu mai poate avea la rîndul său un principiu de coeziune. Cu atît mai mult, intelectul nu poate cunoaște un asemenea principiu superior lui, dată fiind transcendența lui relativă la suflet.
[210] Este posibil ca Aristotel să aibă în vedere plantele, de vreme ce le pomenește mai jos, iar restul frazei să se refere la sufletul ca principiu universal, care pune la dispoziția viețuitorului deplasarea. Averroes înțelege altfel: ar putea fi vorba de sufletul care dă unui viețuitor un atribut esențial al său (deplasarea) dar pe care viețuitorul îl folosește doar accidental, așa cum sînt „bureții de mare“ (*ut spongia maris* – cf. ed. Crawford, 1953, p. 111).

[211] Deşi intelectul nu este, pentru Aristotel, o parte a sufletului, aşa cum a dat de înţeles alineatul anterior. Unitatea lui cu sufletul ar putea fi una operaţională (cf. III, 5, împreună cu comentariile aferente), dar nu neapărat substanţială.
[212] În termeni asemănători începe Aristotel definirea sufletului *infra*, II, 1, 412b 3.
[213] Acest al şaptelea argument contra lui Empedocle are în vedere faptul că invocarea mişcării, senzaţiei şi a înţelegerii nu sînt suficiente pentru a explica sufletul, întrucît nu au fost enumerate toate funcţiile, aşa cum explică Albert (ed. Stroick, p. 50, r. 59-65, I, 2, 12): *„Acel argument nu are în vedere orice suflet, fiindcă nu se referă la cel vegetativ, nu are în vedere nici întregul suflet, fiindcă nu se referă la mişcarea locală, care este o parte a oricărui suflet ce are înţelegere şi simţ, nu se referă nici la un singur suflet* (aici Albert urmează o lecţiune mai veche – *n.n.*) *oricare ar fi ea, deoarece nu există un suflet care doar să înţeleagă şi să simtă dar să nu aibă nici o altă operaţie.“* Cf. şi Ross (1961, p. 208), pentru aceeaşi explicaţie. De fapt, argumentul lui Aristotel se întemeiază tot pe o aserţiune a lui din Cartea a II-a, unde cele mai simple vieţuitoare trebuie să aibă senzaţia pipăitului, iar cele mai complexe trebuie să aibă intelect (cf. *infra*, II, 2, 413b 21 sqq.).
[214] Aristotel se exprimă în aceiaşi termeni despre orfici în *Despre generarea animalelor*, II, 1, 713a 19, iar Cicero ne transmite o îndoială a lui Aristotel asupra existenţei reale a poetului Orfeu (cf. *Despre natura zeilor*, I, 38: *„Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse“*). Prin urmare, Aristotel se referă aici mai degrabă la o tradiţie teologică şi poetică resimţită ca obscură, cu atît mai mult cu cît tema sufletului-respiraţie şi tema panpsihismului thalesian din rîndurile următoare sînt logic înrudite.
[215] Ambivalenţa logică a acestui text, remarcată şi de Rodier (1900, p. 156), constă în răspunsul la întrebarea: cînd intră sufletul în corp prin respiraţie, pentru orfici? La începutul respiraţiei sau permanent? Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 35) optează pentru prima versiune tacit: *„prin prima* (πρώτην) *respiraţie“*. De fapt, sensul textului pare a înclina mai degrabă pentru a doua versiune, fiindcă şi contraargumentul aristotelic

se referă la respirație în general. Ideea este importantă, deoarece ea demonstrează că Aristotel nu gîndește (nici pentru cei cu care polemizează, nici pentru sine însuși (așa cum se va vedea din cărțile următoare), cu ideea unui suflet individual, ci cu sufletul ca principiu universal, individuat eventual prin activitatea viețuitorului. Accentuînd a doua versiune, Albert (ed. Stroick, 1968, p. 52, r. 24-26) deosebește între *spiritus* ca suflu și suflet și interpretează pasajul speculînd în domeniul metafizicii luminii: *„Spiritul este vehiculul puterii în corp prin același mediu prin care raza și lumina este un vehicul al puterilor celeste în lume."*

216 Dacă în cazul plantelor afirmația este evidentă, în cazul „unor" animale, Aristotel remarcă tot în *Despre suflet* (II, 8, 421a 3) că există unele care nu respiră, de pildă peștii. Afirmația este făcută, așa cum a remarcat Ross (1961, p. 209), în ciuda faptului că, în *Despre respirație*, 480b 12-20, Aristotel oferise o asemănare între mișcarea branhiilor și respirație: *„în același fel se produce și la pești mișcarea branhiilor"*. În *Istoria animalelor*, IV, 9, 535b, Aristotel afirmă faptul că insectele nu respiră, iar în *Despre părțile animalelor*, IV, 5, 678b 1, afirmă faptul că cele fără sînge nu respiră. Făcînd aluzie la pasajul din *Istoria animalelor*, Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 113) oferă regula generală: *„un viețuitor care respiră este unul care umblă și are sînge"*. Afirmația lui Averroes arată cît de intim este legată critica poemelor orfice de pasajele următoare, în care critica se adresează celor care nu pot explica funcțiile sufletului prin definițiile acordate lui.

217 Al optulea argument contra lui Empedocle, după excursul contra orficilor: relațiile de contrarietate dintre elemente determină posibilitatea aceluiași rezultat teoretic prin folosirea unui număr mai mic al lor. Barbotin (1989, p. 117) afirmă faptul că argumentul este incorect, deoarece prin cunoașterea unui termen poți construi negația lui, nu neapărat contrarietatea sa, care poate fi diversă.

218 Cf. fr. DK A 1 (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, I, 27). Textul lui Aristotel a fost interpretat tradițional ca o critică la adresa teoriei sufletului lumii, iar interpretarea a fost inițiată de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 35), asimilînd teoria cu doctrina dialogului *Timaios*

privind sufletul lumii; la ea obiectează Rodier (1900, p. 156) deosebind între panpsihismul lui Thales și teoria unui suflet al lumii separat.

[219] Și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 118) și Albert (ed. Stroick, 1968, p. 53, r. 1,) îl amintesc aici pe Alexandru din Afrodisia, care credea că sufletul este buna proporție a elementelor, urmînd o teorie stoică a lui Straton (cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, 17, în DUI, 2000, p. 45).

[220] Prin urmare, există două argumente contra lui Thales: faptul că viața se află în realitățile compuse (și capabile să realizeze funcțiile sufletului în număr divers), și că diversificarea sufletului pe funcții este incompatibilă cu omogenitatea aerului. Astfel, argumentele devin complementare prin lectura următorului pasaj, care arată că numai complexitatea viețuitorului poate actualiza potențele sufletului. Din acest motiv, încheierea Cărții I poate fi văzută ca o bună introducere la problemele celei următoare.

[221] Fraza rezumă și încheie întreg proiectul Cărții I de polemică cu presocraticii pe cele două criterii de definire unilaterală a sufletului: gîndirea și mișcarea.

[222] Cf. Platon, *Republica*, 436a sqq. și *Timaios*, 44d, 69c, 71a, pentru principiul separării sufletului în „părți" corespondente cu părțile corpului. Ross (1961, p. 209) trimite însă la *Etica Nicomahică*, I, 13, 1102a 26 – 1103a 10, unde Aristotel tratează problema distincției între o parte rațională a sufletului și una irațională. Totuși, Aristotel respinge și această diviziune mai jos, în III, 9, 423a 26, refuzînd același principiu al analogiei corporale, ceea ce înseamnă că trimiterea la Platon, directă sau indirectă, nu poate fi eronată.

[223] Așa cum se va vedea mai jos, această operație a sufletului conduce la o unitate în diversitate al cărei principiu unic este sufletul. Acest lucru îl determină pe Albert să denumească sufletul „formă substanțială" a corpului (ed. Stroick, p. 59, r. 26 sqq.).

[224] Pentru Aristotel, intelectul este lipsit de organ corporal: cf. *infra*, III, 4, 429a 24 sqq.

[225] Literal: „natura", dar Aristotel are aici în vedere o stare de fapt naturală, nu natura ca principiu, întrucît esența nu poate fi modificată, ci poate să se actualizeze sau nu.

[226] În ediția sa din 1961, David Ross propune o versiune diferită față de textul ediției Bekker: în loc de „ὡς διαιρετῆς οὔσης“ avem „ὡς οὐ διαιρετῇ οὔσῃ“. În ediția Bekker apare citat manuscrisul Urbinas 44 cu „ὡς οὐ διαιρετῆς“. Negația nu este urmată nici de Rodier (1900), nici de Hett (1936). Totuși, ea nu este urmată nici de traducători ulteriori lui Ross: Steiger (1988, care confirmă folosirea ediției Ross) și Barbotin (1989). Ea nu este creditată nici de Themistius, Averroes, Albert sau Thoma. De pildă, Thoma (*Sentencia de anima*, I, 14, 7) subliniază faptul că diviziunea potențelor sufletului este corectă, fără ca aceasta să implice o diviziune cantitativă. Totuși, sensul precis al textului pare a fi: părțile sufletului se divid pe părți, *întrucît sufletul nu este divizibil* (nu este pe „părți“, ci este divizibil pe „facultăți“), deși ele își păstrează unitatea lor în suflet. Apostle (1981, p. 94) refuză și el negația și comentează: *„Cu alte cuvinte, deși părțile sufletului nu sînt atît de separabile astfel încît fiecare dintre ele există numai într-o anumită parte a corpului, sufletul ca întreg este unul actual în compus și multiplu potențial în fiecare parte în urma divizării compusului și este același în ambele specii ale compusului și în fiecare parte după divizare.“* Apoi, dativul este explicabil prin acordul cu membrul precedent (τῇ ψυχῇ). Drept urmare, păstrăm în acest pasaj opțiunea lui David Ross.
[227] Literal: *„fie, așadar, rostite“*. Traducerea noastră perifrastică pune în evidență schimbarea tonului de discurs al lui Aristotel. În tot acest capitol, remarcabil este faptul că Aristotel folosește pentru prima oară în tratat propria terminologie, în opoziție cu Cartea I, unde problemele presocraticilor fuseseră discutate în termenii limbajului comun, deși ele fuseseră deja transfigurate tacit de opțiunile peripatetice.
[228] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 39) comentează: este vorba de cea mai generală definiție *„care să se potrivească oricărui suflet, nu doar omului“*. Pentru Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 129), ea trebuie să fie *„cuprinzătoare a tuturor părților sufletului“*. Pentru Albert (ed. Stroick, 1968, p. 64, r. 17-20), această definiție căutată nu ar trebui *„să spună nu doar ce este sufletul, ci și cauza pentru care lui îi revine fiecare dintre operațiile și accidentele sale“*. Sensul propoziției se leagă de finalul capitolului anterior: este nevoie de o definiție a sufletului care să poată explica toate

actualizările posibile ale funcțiilor sufletului, de la cel mai simplu la cel mai complex viețuitor.

[229] Cf. Ross, 1961, p. 212: Aristotel are în vedere substanța ca unul dintre sensurile termenului de ființă, alături de celelalte categorii, iar din acest motiv, el folosește termenul γένος.

[230] Pentru Aristotel, substanța are trei sensuri (formă, materie, compus), iar distincția din *Categorii*, 5, 2a 11, dintre substanțele prime și secunde, reia două din cele trei sensuri (forma și compusul), unde substanța primă corespunde individualului compus. Pentru alte enunțuri ale celor trei sensuri, cf. *Metafizica*, V, 8, 1017b 10 sqq., XII, 1, 1069a 18 sqq. Pentru Rodier (1900, p. 165), care citează comentariul lui Sophonias, sufletul poate fi *doar* substanță, deoarece în Cartea I Aristotel arătase implicit că el nu ar putea fi o altă categorie, de pildă o cantitate, o calitate sau o relație, iar în cazul celorlalte categorii (loc, timp etc.) ar fi fost absurd.

[231] Analogia propusă, extrem de importantă în stabilirea sensului corect al definițiilor care urmează, poate fi pusă în legătură cu un pasaj de mai sus (II, 5, 417a 21 sqq.), care deosebește între pura posibilitate de a învăța, posesia în potență a științei și exercițiul ei actual. (Folosind această descripție, Alexandru din Afrodisia stabilește existența a trei niveluri ale intelectului, unul „material“ – avînd funcția materiei, nu neapărat consistența ei, altul dobîndit ca o dispoziție – ἕξις, *habitus*, și cel în act). Analogia prezentă corespunde ultimelor două cazuri. Dintre ele, posesia în potență a științei formează o habitudine (ea este recunoscută ca atare de Themistius, ed. Heinze, 1890, p. 39 și de Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 1, 6) și ea ne interesează aici mai ales, deoarece ea este indicată de Aristotel drept explicația „actului prim“ al uneia dintre cele patru definiții ale sale. Faptul că reluăm între paranteze expresia „<posibilă>“ în fiecare dintre cele trei ocurențe de mai jos ale „științei“ subliniază sensul special al „actului prim“, fără a realiza o contradicție între faptul că o realitate posibilă și una în act sînt identificate de Aristotel însuși. Această potență esențială a actului nu trebuie confundată cu potențialitatea materiei, producătoare a accidentelor, așa cum subliniază Albert (ed. Stroick, 1968, p. 66, r. 13-24): sufletul este act prim în sens de știință posibilă, în sens de *„potență formală“*. Cf. *infra*.

[232] Cf. și *Metafizica*, VII, 2, 1028b 8. Corpurile naturale sînt, probabil, cele opuse celor artificiale, deși exemplul securii de mai jos subliniază apropierea lor sub genul comun al substanței. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 39) precizează: unele sînt naturale fiindcă sînt compuse din cele patru elemente, iar cele artificiale sînt derivate din cele naturale. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 1, 8) merge mai departe, afirmînd că primele au formă substanțială, ultimele au formă accidentală. „Naturale" sînt cele care „au în sine principiul stării și mișcării", așa cum spune Aristotel mai jos: II, 1, 412b 17. Cele artificiale sînt derivate fiindcă le imită pe cele naturale (cf. *Fizica*, II, 4, 194a 21-23).
[233] Natura este principiu al artei fiindcă „arta imită natura" (cf. *Fizica*, II, 4, 194a 21-23).
[234] Putem numi viață hrănirea fiindcă cele mai simple viețuitoare, adică plantele, au doar hrănire, iar celelalte două funcții se pot deduce din hrănire (cf. *infra*, II, 2, 413a 20 sqq.).
[235] Termenul anunță ultima componentă a definiției, în sensul în care corpul este calificat, fiind dotat cu organe. În numele acestui principiu, Aristotel a respins mai sus (cf. I, 3, 407b 14 sqq.) teoria transmigrației sufletelor.
[236] Pentru realitățile „rostite despre subiect", cf. *Categorii*, 2, 1a 20. Pe de altă parte, materia și subiectul nu trebuie identificate: deși ambele împart funcția receptivității formei și pot fi cunoscute doar într-un compus, subiectul este mai larg decît materia. De exemplu, intelectul posibil, definit în III, 4, poate fi un subiect, fiind receptiv, dar nu și materie, deoarece el nu se consumă în actul gîndirii.
[237] Așa cum a observat R. Brague (1988, pp. 334-335), definiția sufletului este construită de Aristotel în patru etape, prin înlocuirea succesivă a termenilor primei definiții prin expresii explicative. Astfel, pentru început, el a stabilit că sufletul este substanță, reținînd prima accepție a substanței pentru suflet, a doua pentru corpul natural și adăugînd faptul că, prin compunerea lor, se realizează viața ca potență a corpului-materie pentru suflet.
[238] Așa cum am sugerat deja mai sus, faptul că „știința" este posibilă decurge din opoziția ei cu exercițiul actual al științei. Totuși, la nivelul simțului comun am putea reține o contradicție:

putem afirma oare faptul că sufletul este act, adică este analogic unei științe *posibile*? De fapt, credem că tocmai acesta este sensul corect al definiției lui Aristotel, care numește mai jos sufletul „act prim": altfel spus, ar exista o definiție a actului prim în sens de întemeietor al individualului, și altul al actului ca exercițiu actual al individualului, conform tocmai exemplului de mai sus al celor două „stări" ale științei, sau veghii și somnului, dintre care sufletul este „cauză" a veghii, dar este analogic somnului. De aici ar rezulta că însuși conceptul potenței se întemeiază pe cel al actului (prim) și oarecum îl conține. Fără îndoială, acest lucru este coerent cu doctrina peripatetică, dezvoltată în *Metafizica*, IX, 8, 1049b 4 sqq, privind anterioritatea actului față de potență.

239 Știința „posibilă", adică unul dintre cele două sensuri ale actului definite aici, este primordială, adică anterioară oricărei posibilități determinate de a realiza o cunoaștere sau alta. Interpretăm această afirmație ca pe o aplicare a principiului anteriorității actului față de potență din *Metafizica*, IX, 8, unde apar trei sensuri ale acestei anteriorități: în ordinea devenirii, în ordine logică și în ordine temporală.

240 În ordinea propusă de R. Brague (cf. *supra*, nota 237), este a doua formulă a aceleiași definiții. Ea înlocuiește cuvîntul „specie" cu expresia „act prim". Prin urmare, actul prim ar desemna sensul de „formă" dintre cele trei accepții ale substanței, dar în același timp ar fi analogic „științei posibile". Aceasta ar însemna că între „actul prim", fondator al individualului în toate potențele sale, și actul divers al acestei ființe trebuie să acceptăm o deosebire. Prin urmare, putem stabili o relație între trei termeni în constituirea individualului viu: actul prim (sufletul) – potența vieții (corpul) – actul asemănător exercițiului actual al științei (individualul viu). Tocmai din acest motiv, deși am tradus prin „act" atît ἐντελέχεια, cît și ἐνέργεια, urmînd tradiția receptă latină, în acest caz ele sînt deosebite, așa cum subliniază Rodier, 1900, p. 165, citîndu-l pe Trendelenburg: ἐνέργεια semnifică procesul propriu-zis, pe cînd ἐντελέχεια rezultatul obținut. Dar faptul că este „prim" poate avea ca explicație aplicarea principiului anteriorității actului față de potență

din *Metafizica*, IX, 8 (așa cum a sugerat, probabil primul, Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 1, 18) ceea ce înseamnă că ἐντελέχεια poate fi, conform acestui principiu, *primă*. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 41) oferă o explicație analogică celei anterioare: recunoscînd în actul prim dispoziția științei (ἕξις), el afirmă că în unele cazuri actul (ἐνέργεια) se identifică cu dispoziția (ἕξις), de pildă în cazul facultății vegetative. Dar, în altele (de pildă, sensibilitatea) ele sînt diferite, iar atunci actul prim este dispoziție. Cf. și o discuție polemică a definiției la Plotin, *Enneade*, IV, 7, 8e.

241 Deși nici unul dintre ceilalți editori nu menționează o lacună, Averroes o remarcă în manuscrisul arab pe care a lucrat (cf. ed. Crawford, 1953, p. 137): *„Ita cecidit in scriptura locus albus."*

242 Generalitatea definiției a fost vizată de Aristotel de la începutul capitolului (II, 1, 412a 5), unde a folosit superlativul aceluiași adjectiv κοινόν. Această generalitate are în vedere realizarea unei definiții a sufletului care să acopere toate facultățile lui, iar Aristotel încearcă să sprijine această cerință pe corespondența dintre organe corporale și facultăți sufletești. Tensiunea și, în cele din urmă, marea dificultate a definiției este încadrarea intelectului în această definiție, păstrînd enunțul absenței unui organ corporal al său.

243 Este a treia și cea mai completă definiție dintre cele patru propuse de Aristotel. Fiecare dintre cuvintele ei a primit deja cîte o semnificație în rîndurile superioare (cf. și notele aferente). Noutatea formulei, față de cea precedentă, constă în explicarea cuvintelor „avînd ca potență viața" prin cuvintele „dotat cu organe", ceea ce lămurește intenția lui Aristotel de a sprijini definiția sufletului pe principiul (incomplet, cf. nota anterioară) al corespondenței dintre organe și funcții.

244 Exemplul este consacrat de Aristotel pentru a desemna raportul dintre materie și formă. Faptul că unitatea sufletului și a corpului este dată și nu este un rezultat al cercetării înseamnă, de fapt, reluarea ideii conform căreia forma și materia pot fi studiate ca principii, dar nu pot fi cunoscute ca atare niciodată în experiența sensibilă, ci ele sînt date întotdeauna în cadrul experienței sub forma unor compuși individuali, dar pot fi cunoscute analogii cu raporturile de acțiune și pasiune dintre obiectele compuse (cf. și Thoma din Aquino, *Despre principiile*

naturii, 12-13, trad. de D.V. Căstăian, ed. Univers Enciclopedic, București, 2001).

[245] Cf. *Metafizica*, V, 6, pentru sensurile termenului „unu". Unul și ființa apar aici pentru a sublinia corelativitatea dintre unul și ființa unui lucru, termeni care se presupun reciproc (cf. *Metafizica*, X, 1-2). Această pluralitate de semnificații este corelată cu șirul celor zece categorii de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 42) și de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 1, 4).

[246] A patra și ultima definiție are valoare rezumativă în raport cu cele trei anterioare: cf. Brague, 1988, p. 355.

[247] Expresia este invenția lui Aristotel și contează drept una dintre cele mai importante contribuții ale sale la vocabularul grec al ontologiei. Spre deosebire de alți traducători ai tratatului *Despre suflet* sau ai *Metafizicii*, unde expresia reapare foarte frecvent, mai ales în discuția asupra esenței (Cartea a VII-a din *Metafizica*), am preferat să reluăm fidel și literal această formulă, pentru a marca structura ei neobișnuită: un pronume relativ, verbul a fi la indicativ, imperfect, persoana a III-a singular și același verb la infinitiv prezent, avînd rolul (credem noi) de complement final pe lîngă verbul anterior, și toate acestea abstractizate de articolul neutrŭ singular la nominativ. Formula a fost reluată fidel de traducători și în limba latină: *quod quid erat esse*, cu prescurtarea *quidditas* (cf. Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 2, 2: „*quod quid erat esse huic corpori ... ipsa enim forma pertinet ad essentiam rei quae significatur per definitionem significantem de re quid est*", sau Albert, ed. Stroick, 1968, p. 68, r. 85-86: „*quod quid erat esse, hoc est quidditas essentialis*"), iar D. Ross, în comentariul său la *Despre suflet* (1961, p. 214), oferă formula: „*what it was for it to be*". Sensul acestei expresii este sinonim cu sensul termenului "esență", fiindcă ea răspunde la întrebarea „ce este un lucru care ființează ?" iar conținutul acestui răspuns este, în formularea noastră eventuală: „o formă care se proiectează într-un scop fiind angajată într-o materie". Din acest motiv, „ceea ce era pentru a fi" *este* esența, dar este semantic mai mult, fiindcă *explică* ce este esența. Credem că este o eroare fundamentală omiterea ei din traduceri și reluarea ei prin expresia neclară „esență", tocmai

pentru că această sintagmă inventată de Aristotel lămurește sensul depășirii aristotelice a platonismului printr-o explicitare a angajamentului formei în materie și a devenirii ca fenomen real. La această explicație poate fi adăugată și precizarea lui Rodier, 1900, p. 180: sensul expresiei are în vedere forma așa cum este angajată *individual* în materie, deosebit de sensul universalului (τὸ καθόλου). Pentru un rezumat al dezbaterii exegezei asupra sensului acestei expresii și pentru ideea că formula ar desemna pentru Aristotel o polemică cu reducerea eleată a ființei la act, cf. P. Courtès, *L'origine de la formule* τὸ τι ἦν εἶναι, în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1964, pp. 169-197.

248 Deși expresia este situată la finele frazei lui Aristotel, am decis să o inserăm aici între paranteze, fiindcă un topor nu este un corp natural, ci este exemplul lui Aristotel pentru un corp în genere. La fel înțelege și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 2, 3: *„unul dintre instrumentele artificiale, de pildă o secure"*).

249 Pentru traducerea termenului οὐσία, am folosit pînă aici termenul de substanță. Deoarece discuția asupra celor trei sensuri ale termenului (formă în sens de esență, materie și compus) pare să se fi încheiat cu asimilarea sufletului în prima dintre semnificații, faptul că Aristotel folosește acest termen aici trebuie consacrat cu primul dintre sensurile enunțate. Din acest motiv, îl traducem aici cu „esență".

250 În sensul în care, tot așa cum actul prim este anterior potenței care este anterioară actualizării propriu-zise, tot așa sufletul este anterior corpului, care este anterior actelor compusului, tot așa cum, în acest exemplu, vederea este anterioară ochiului (fiindcă ea îl definește, pentru ca ochiul să nu fie ochi doar prin omonimie) care este anterior percepției vizuale a unor obiecte concrete.

251 Faptul că principiile formei și materiei nu pot fi separate real are drept consecință o echivocitate a denominației în cazul desprinderii unei părți funcționale dintr-un întreg. Aceeași regulă este enunțată la începutul *Politicii* (I, 2, 1253a 21-22), ceea ce ar putea sugera o analogie între raportul dintre individ și cetate ca principiu al magistraturilor și, pe de altă parte, individ și suflet înțeles ca principiu al vieții. Cf. și *Categorii*, I, 1.

252 Afirmația are ca sens faptul că ambele, atît raportul anumitor părți, cît și raportul dintre facultatea sensibilă și corpul dotat cu

sensibilitate reiau raportul stabilit între formă și materie.

253 Acesta este cazul intelectului, care nu are un organ corporal, dar care este o funcție a sufletului și încalcă astfel principiul de corespondență dintre organe și funcții presupus de definițiile acestui capitol (cf. III, 4-5).

254 Adăugirea conjuncției ἤ de către Ross este clarificatoare; ea resemnifică întreg pasajul, care înseamnă acum: analogia cu raportul dintre act și potență poate avea două sensuri, adică cel tocmai explicat și raportul dintre corăbier și corabie. Deși Aristotel propune aici o cercetare, el o respinge de fapt în mod tacit. Albert respinge și el analogia (ed. Stroick, 1968, p. 70, r. 62 sqq.) explicînd faptul că intelectul nu poruncește tuturor organelor să funcționeze, ci are un raport de interioritate cu ele, deci raportul dintre suflet și corp nu este asemeni celui dintre corăbier și corabie. Thoma din Aquino respinge și el această analogie în *Despre unitatea intelectului*, 5, unde spune că acceptarea ei ar fi identică susținerii unui raport între suflet și corp ca de la motor la cel mișcat (*ut motor*), ceea ce Aristotel a respins în Cartea I. Analogia devine un *locus classicus* al comparațiilor dintre suflet și corp, pînă la Descartes, care respinge și el analogia (cf. *supra*, nota 87). Aristotel a mai folosit respingerea acestei analogii în I, 3, 406a 7sqq., pentru a discuta și elimina posibilitatea tezei sufletului automotor, cînd înțelegea din analogia dintre suflet și corp și, respectiv, corăbier și corabie, raportul accidental al mișcării corăbierului față de mișcarea corabiei. Aici comparația are alt sens, privind legătura de unitate funcțională dintre corăbier și corabie, în opoziție cu unitatea substanțială dintre suflet și corp.

255 Afirmația metodologică a lui Aristotel are sensul: lucrurile evidente în sine sînt inițial obscure pentru noi, iar efortul cunoașterii ni le poate clarifica, așa cum afirmă în *Fizica*, I, 1, 184a 16. Acest punct de plecare evident în sine poate fi o experiență sensibilă, o imagine, o amintire sau un concept confuz. Cf. și *Topica*, VI, 4, 141b 5, *Analiticele posterioare*, I, 2, 72a 1 (pentru că cele posterioare în realitate sînt anterioare pentru noi), *Etica Nicomahică*, I, 2, 1095b 2, *Metafizica*, VII, 4, 1929b 4, dar și comentariul lui P. Aubenque din *Problema ființei la Aristotel*,

trad. de Daniela Gheorghe, ed. Universitas, 1998, pp. 54 sqq. În lipsa acestei metode de cunoaștere nu am înțelege de ce definițiile pot arăta cauza definitului, obscură inițial pentru noi, dar clară în sine. De fapt, Themistius chiar reia această distincție ca fiind una între *„evidența în raport cu noi... evidența în raport cu natura“*, explicînd faptul că în raport cu noi sînt clare „compusele - τὰ σύνθετα“, în raport cu natura sînt clare „cele simple - τὰ ἁπλᾶ“ (ed. Heinze, 1890, p. 43).

256 Această reorientare are ca scop, de fapt, o demonstrare a definiției capitolului anterior, așa cum a observat Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 3, 1): *„hic intendit demonstrare ipsam“*. Cu această observație, putem face un rezumat al capitolului: după ce a stabilit regulile definiției care indică o cauză, Aristotel definește funcțiile sufletului la plante și animale punînd în evidență sufletul ca act prim în cazul fiecăreia. Apoi discută separabilitatea funcțiilor pentru a verifica dacă manifestarea sufletului în funcții nu este cumva echivocă și încheie prin sublinierea importanței corpului determinat care oferă principiul diversificării viețuitoarelor pe funcții corespondente organelor disponibile, reformulînd lapidar definiția sufletului. O asemenea demonstrație este necesară, subliniază Albert (ed. Stroick, 1968, p. 71, r. 20-21), fiindcă astfel se poate lămuri dacă definiția este sau nu echivocă în raport cu distribuția funcțiilor.

257 Ele seamănă unor concluzii, deoarece nu enunță explicit premisa (cauza) de la care a pornit raționamentul care a produs concluzia, dar ele nu sînt totuși niște concluzii, ci doar le seamănă, așa cum a observat Rodier, 1900, p. 192: la limită, nu există nici o demonstrație pentru definiții, deoarece ele nu sînt forme de atribuire (cf. *Analiticele posterioare*, II, 3, 90b 34). Bipedul nu este subiectul la care se atribuie animalul, ci el este chiar animalul despre care se poate afirma ceva ulterior. Totuși, definițiile pot lua forma demonstrațiilor, conchizîndu-se de la formă la materie. În acest din urmă sens stabilește și Aristotel comparația din acest pasaj.

258 Cvadratura pătratului reprezintă problema descoperirii laturii unui pătrat plecînd de la o arie oarecare dată (sau, în traducerea mai clară a lui Mihail Scotus, ed. Crawford, 1953, p. 149: *„superficiem rectorum angulorum equalium laterum equalem*

longo“). Așa cum observă Ross, 1961, p. 217, este vorba de o problemă, și nu de o teoremă în interiorul căreia se formulează o definiție, și din acest motiv Aristotel folosește termenul „*descoperire* – εὕρεσις“. Așa cum vedem, Aristotel dă două definiții ale cvadraturii, una care exprimă o concluzie, cealaltă care exprimă cauza ei. În prima variantă, putem descoperi și construi pe cale geometrică latura căutată, așa cum o face Rodier, 1900, p. 194: fie lungimea AB și lățimea BC a unui dreptunghi oarecare, așezate în continuitate rectilinie. Transformînd dreapta obținută în diametrul unui semicerc, putem trasa o perpendiculară în punctul B pe diametrul cercului, care îi întîlnește circumferința în punctul C. Segmentul BC este latura căutată a pătratului. În a doua variantă, care descoperă media proporțională, putem descoperi mărimea laturii căutate pe cale algebrică, așa cum face Steiger, 1988, p. 400: dacă a și b sînt laturile dreptunghiului iar x este latura căutată a pătratului, formula de descoperire a ei este $x^2 = ab$, ceea ce este formula mediei proporționale. Pentru problema cvadraturii, cf. și Euclid, *Elemente*, II, 14, VI, 13, VI, 17. Analogia cu problema definirii sufletului mai impune totuși o observație: „cauza“ descoperită în problema cvadraturii este o cauză finală, deoarece această medie este obținută ca un rezultat al înmulțirii laturilor dreptunghiului. Înseamnă că, și în cazul sufletului, „cauza“ compusului este sufletul și în sens de principiu, dar și în sens de cauză finală, realizată prin actualizarea facultăților. Faptul este confirmat mai jos de Aristotel, unde el acceptă pentru suflet și sensul de cauză finală (cf. *infra*, II, 4, 415b 15).

259 Așa cum presupunem din rîndurile următoare ale textului și cum confirmă și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 152: „*multipliciter, idest per multas actiones quae sunt in eo*“), pluralitatea acestor accepții este dată de funcțiile sufletului. De pildă, dacă plantele au viață fiindcă au doar hrănire, zeii au viață fiindcă au doar intelect. Prin urmare, termenul „viață“ nu poate fi considerat un omonim (cum avertizează Themistius, ed. Heinze, 1890, p. 45), ci el ar putea fi mai degrabă asemănător unității analogice, enunțată de Aristotel în *Etica Nicomahică*, I, 4, 1096b 26, ceea ce ar fi coerent și cu analogia dintre facultățile sufletului și figurile geometriei (cf. *infra*, II, 3, 414b 20 sqq., și nota aferentă).

[260] Aristotel formulează o primă listă a funcțiilor sufletului. În tratat există mai multe, dar cea mai completă listă o întîlnim la II, 3, 414a 30. Discuția care urmează are în vedere distribuția lor în viețuitoare și trebuie remarcată logica lor, conform căreia am stabilit alineatele în text. Astfel, intenția următoarelor două alineate este de a stabili un principiu minim al nivelurilor definirii vieții la plante și la animale. Pentru plante, minimă este funcția hrănirii. În cazul animalelor, minimă este prezența sensibilității (deoarece plantele nu au senzație, cf. *Despre tinerețe și bătrînețe*, 467b 24, dar și *infra*, II, 12, 424a 34, unde aflăm și motivul acestei lipse: deoarece plantele nu pot recepta speciile sensibile în mod imaterial, deși au un rudiment de simț tactil), iar dintre tipurile de senzație, este minim necesară forma cea mai simplă a lor, adică simțul tactil (pentru motivul acestei opțiuni pentru simțul tactil, cf. *infra*, II, 11 și comentariile aferente). La acestea, am putea adăuga eventual intelectul ca facultate minimă a viețuirii omului ca om. Această logică a minimului necesar urmează să fie încadrată în alineatele următoare (II, 2, 413b 15, împreună cu nota aferentă) în criteriile de separabilitate a funcțiilor, local sau rațional.
[261] Așa cum observă Barbotin, 1989, p. 117, aici termenul φυόμενα are sens de plantă, pentru ca mai jos, la III, 12, 434a 26 să își regăsească sensul originar de ființă vie care devine prin creștere. Totuși, Rodier (1900, p. 195) contestă sensul strict de „plante" pentru acest pasaj, amintind un pasaj din *Istoria animalelor*, V, 16, 548b 7, unde Aristotel afirmă faptul că și unele animale sînt așa, și anume bureții de mare și actiniile, pentru care folosește același φυόμενα. Totuși, este foarte posibil ca genurile indicate să aibă mai curînd o valoare intermediară între plante și animale.
[262] Termenul se referă, în opinia lui Ross, 1961, p. 216, la întreg spațiul tridimensional.
[263] Pentru Rodier, 1900, p. 196, expresia διὰ τέλους exprimă continuitatea procesului vieții.
[264] Rezerva exprimată în acest pasaj are în vedere (pentru Ross, 1961, p. 217) astrele divine care sînt vii, dar nu au nevoie de hrănire și sensibilitate. Comentariile antichității tîrzii și cele medievale au dezvoltat această temă în direcția unei teologii astrale

sau în direcția angelologiei. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 44) precizează faptul că aici ar fi vorba de *„ființele mai divine cărora le este propriu intelectul nu doar fără facultatea vegetativă, ci chiar fără toate celelalte"*; Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 3, 14) amintește și îngerii: *„sicut sunt substantiae separatae et corpora coelestia"*. În schimb, Ioan Philopon (ed. Haiduck, 1897, p. 260) dezvoltă această idee: astrele nu au decît intelect, iar absența altor facultăți le îngăduie acestora o activitate intelectuală mai simplă decît cea umană, adică necompusă cu imaginile, și fără efort.

265 Așa cum am menționat mai sus (cf. nota 260) plantele nu au sensibilitate, pentru Aristotel. Themistius continuă și precizează etimologic acest raționament, afirmînd (ed. Heinze, 1890, p. 45) că plantele sînt însuflețite (ἔμψυχα) dar nu și vii (ζῶα), fiindcă viața (ζῆν) nu se atribuie omonim animalelor și plantelor, ele avînd facultăți diverse în numele cărora se spune că trăiesc. Comentariul nu modifică prea mult sensul textului, dar observația etimologică este remarcabilă, fiindcă Themistius plasează soluția lui Aristotel între cea platoniciană, care acordă viață omonim acestora, și stoici, care par să acorde viață doar animalelor în sens strict, așa cum ne lasă să înțelegem Themistius.

266 Necesitatea existenței simțului tactil este probată de Aristotel în capitolele următoare (cf. II, 11, III, 13) astfel: dacă orice percepție are loc printr-un intermediar și dacă intermediarul tactil este corpul, atunci este necesar ca orice animal, fiind înzestrat cu un corp, să aibă și simț tactil. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 5, 12) mai adaugă o posibilă cauză, explicitată de Aristotel în capitolul următor: simțul tactil este presupus de hrănirea care trebuie să fie prezentă în orice viețuitor. Ultimul motiv, mai obscur exprimat în tratat, este plauzibil logic, astfel încît teoria percepției prin intermediar să fie un efect, iar nu o cauză a prezenței necesare a simțului tactil.

267 Aristotel s-a referit la acestea pe rînd mai jos: cf. III, 12, 434b 22-30 și respectiv, III, 12 434b 9-22.

268 Așa cum se va putea deduce din cele de mai jos, cele două criterii funcționează ca principii ale distribuției minime și maxime ale funcțiilor în viețuitor. Cele mai simple funcții sînt

separabile după loc, întrucît posesorul lor exclusiv supraviețuiește secționării, iar cea mai complexă funcție, intelectul, este separabilă conceptual (adică forma ei este separabilă de materie mental fără ca definiția ei să fie afectată) fiindcă nu depinde de un organ corporal. Întrebarea lui Aristotel reapare mai jos, la III, 4, 429a 10-13.

[269] Themistius, ed. Heinze, p. 45, precizează: este ușor de precizat starea lor în privința celor separabile rațional, nu și local, de pildă creșterea și hrănirea. Cele separabile local sînt cele nelocalizate într-un singur organ (cum sînt văzul sau auzul), ci în tot corpul (de pildă, pipăitul), așa cum explică Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 4, 5.

[270] Cf. *Metafizica*, I, 1, 980b 25: toate animalele au o formă mai mult sau mai puțin complexă de imaginație. Totuși, această afirmație, dacă ar avea o valoare absolută, ar intra în contradicție cu regula prezenței minime în viețuitor a simțului tactil. Și Aristotel exprimă o ezitare în II, 3, 414b 16. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 4, 6) distinge între o imaginație indeterminată în cazul celor inferioare și determinată în cazul celor superioare, trimițînd la aceeași distincție operată de Aristotel *infra*, III, 10, 433b 30-31.

[271] Asocierea senzației cu plăcerea și durerea este dovada importantă pentru Aristotel a prezenței simțului comun și a funcției sale sintetice, cf. *infra*, III, 7, 431a 20 sqq.

[272] Cele două expresii nu sînt sinonime, ci prima are în vedere facultatea intelectuală în general, a doua intelectul teoretic, rămînînd astfel să fie adus în discuție și cel practic.

[273] Plasarea cuvîntului γένος în text confirmă faptul că, deocamdată cel puțin, definiția sufletului de la II, 1, 412b 3-5 este echivocă, deoarece obiectul definit nu mai este omogen. Teologii medievali creștini nu vor putea accepta în comentariile lor această situație stranie, care subminează decisiv doctrina unității persoanei. În schimb, pentru Averroes, ea este un prilej de confirmare a teoriei unității intelectului posibil, expusă în comentariile sale la III, 4-5. În acest pasaj (ed. Crawford, 1953, p. 160) el acceptă faptul că este vorba despre un alt gen de suflet la nivelul capacității de a gîndi în general (intelectul posibil) afirmînd faptul că este totuși posibil ca intelectul în act (cel care

tocmai gîndește) să fie omogen sufletului. Soluția este acceptabilă, în măsura în care sîntem de acord să gîndim sufletul individual ca pe un rezultat al activității facultăților, iar nu ca pe presupoziția lor ontologică absolută. „Sacrificiul“ conceptual care trebuie admis în acest caz este desprinderea totală a teoriei aristotelice a intelectului de orice speculație monoteistă asupra lui, care presupune individualitatea lui eternă. Desigur, Thoma din Aquino nu este dispus să facă acest sacrificiu, iar din acest motiv el respinge interpretarea lui Averroes (cf. *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, 8: *„Această <formulare> nu trebuie înțeleasă așa cum o expun Comentatorul* – Averroes, n.n. – *și acoliții lui, cum că intelectul se numește suflet în mod echivoc, sau că definiția de mai sus nu poate fi pusă în concordanță cu aceasta. În ce fel se cuvine să se înțeleagă aceasta reiese din ceea ce el adaugă:* „ca și eternul de coruptibil“). Cuvintele thomiste pot fi, totuși, supuse unei cercetări mai atente în continuare, deoarece distincția dintre etern și coruptibil este totuna cu aceea dintre genuri ale realității. Dar cea mai interesantă dezvoltare a ideii lui Aristotel, realizată în urma unei lecturi neoplatoniciene a textului, a fost propusă de Albert (ed. Stroick, 1968, pp. 76-77) care „rezolvă“ ambiguitatea astfel: intelectul este o „umbră“ a inteligenței universale (concept plotinian moștenit de Albert prin intermediul anonimului arab *Liber de causis*, care parafraza *Elementele de teologie* ale lui Proclos și care a circulat o vreme sub autoritatea lui Aristotel), tot așa cum sensibilitatea este umbra intelectului. Albert realizează de fapt aici o combinare între două idei: una provine de la Themistius, care vedea în fiecare facultate a sufletului o formă pentru facultatea inferioară și o materie pentru cea superioară (cf. ed. Heinze, 1890, pp. 97-98 în DUI p. 65), cealaltă din *Liber de causis* (prop. 22: *„sufletul... se află în orizontul eternității și deasupra timpului*, propoziție inspirată de anonimul arab din Plotin, *Enneade*, IV, 4, 3 și V, 5, 8). Combinînd cele două idei (fără a aminti sursa celei dintîi și interpretînd de fapt unilateral propoziția din *Liber de causis*, ca și cum ea s-ar referi doar la *anima rationalis*, deși ea se referea la întregul suflet), Albert (*ibidem*, r. 31-32) elimină echivocul lui Aristotel, apelînd la tratatul *De deffinitionibus* al lui Isaac Israeli și spunînd că intelectul este un alt gen

al sufletului fiindcă provine, ca o umbră, din inteligența superioară sufletului: *„Propter hoc eleganter dixit Isaac animam rationalem esse creatam in umbra intelligentiae, volens dicere quod anima ipsa intellectualis intelligentia est obumbrata per hoc quod est anima corporis mortalis* etc.". Prin urmare, inteligența universală este alt gen, sufletul intelectual este creat în umbra lui și ține de intelect, am spune noi, ca natură, dar ca operație ar ține de suflet. Albert nu merge atît de departe, fiindcă ar fi căzut în erezie, dar aceasta ar fi, credem, urmarea logică a spuselor sale, foarte apropiate, de fapt, spuselor lui Averroes. Comentariul lui Albert este important fiindcă el pune o problemă actuală: în contextul aristotelic, putem gîndi *ontologia* intelectului fără să apelăm la o cosmologie care admite existența unei forme oarecare de inteligență universală? Pentru comentariul acestei chestiuni, cf. comentariile din acest volum la III, 4-5.

274 Separabilitatea are în vedere aici al doilea criteriu, cel rațional. Pentru discuția asupra naturii intelectului, cf. III, 4-5, dar și nota 268, pentru simetria dintre separabilitatea după loc și cea rațională.

275 Cf. Platon, *Timaios*, 69d-72d, invocat cu același pasaj în finalul cărții I (cf. I, 5, 411b 6 sqq).

276 Pentru diferența dintre cele două facultăți, cf. I, 1, 402b 11-16, II, 4, 415a 16-22.

277 Cf. II, 3, 414a 29 sqq., dar și III, 11-13.

278 Adverbul πρώτως exprimă caracterul originar al sufletului ca act „prim" din definiția din II, 1, 412b 3-5.

279 Cf. II, 1, 412a 6.

280 Așa cum sugerează Ross (1961, p. 220), pasajul ar putea fi o aluzie la afirmația lui Simmias din *Phaidon*, 85e-86d, potrivit căreia sufletul nu este o armonie a corpului.

281 Teoria transmigrației, atribuită pythagoreilor, a fost respinsă la I, 3, 407b 13 sqq.

282 Ultima frază reia lapidar proiectul definițiilor din capitolul 1, ceea ce confirmă faptul că acest al doilea capitol a desfășurat o demonstrație a validității definițiilor din capitolul precedent.

283 Dintre acestea, plantele au doar hrănire, iar cele mai simple animale au hrănire și cel mai simplu simț, adică pipăitul.

[284] Termenul însuși de „facultăți – δυνάμεις" este folosit de Aristotel ca o urmare a distincției sale între ființa în act și ființa în potență, care i-a permis să polemizeze cu Platon în privința facultăților sufletului și să folosească acest termen în locul celui de μέρος (parte), folosit de Platon în *Republica*, 436a.
[285] Aristotel oferă în acest tratat mai multe liste ale facultăților sufletului, dintre care cea mai largă pare a fi cea enunțată aici. Totuși, chiar și de aici lipsește imaginația, așa cum a observat Ross (1961, p. 222). Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 5, 8) încearcă chiar o clasificare a lor, fără a mai lua în calcul imaginația absentă de aici: pentru el, esențiale sînt facultatea de hrănire, sensibilitatea și intelectul, iar deplasarea și dorința sînt în vederea satisfacerii acestora trei.
[286] Așa cum remarcă Rodier (1900, p. 212), facultatea dorinței care apare aici are trei forme fundamentale, și anume apetitul, curajul și voința (în sensul care βούλεσις desemnează pentru Aristotel o facultate controlată de rațiune). Enunțul celor trei forme ale dorinței apare în *Despre mișcarea animalelor*, 6, 700b 22, dar și *infra*, III, 2, unde apare și imaginația.
[287] Am folosit termenul „savoare" pentru χύμος pentru a-l deosebi de γεῦσις (gustul propriu-zis), fiindcă aici termenul lui Aristotel trebuie să explice legătura dintre simțul tactil și dorință (exemplificată prin foame sau sete). Deși în limba română termenul savoare este conotat în general doar cu sensul de „gust plăcut", necesitatea unui termen care să explice actul comun al facultății cu calitatea sensibilă a obiectului gustat ne-a trimis spre acest termen. Vezi și nota 448.
[288] Pentru termenul ἥδυσμα, am preferat „delectare" urmînd sugestia oferită de ocurențele semnalate de *Index*-ul lui Hermann Bonitz. Totuși, traducerile sînt foarte diverse: *assaisonnement* (Barbotin, 1989), *saisonement* (Hett, 1936) sau *füszer* (cu sens de *„condiment"* – Steiger, 1988). Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 47) comentează limpede această situație: *„întregul gust* (γεῦσις) *are loc din cauza simțului tactil, dar savoarea* (χυμός) *nu este hrana, ci delectarea oferită de hrană"*. Cu această precizare, putem înțelege mai limpede sensul textului lui Aristotel: savoarea, întrucît delectează și „condimentează", dar

nu hrănește, dovedește legătura între gust (ca simț tactil) și hrănire. Așa înțelege și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 171): *„savoarea este legată (coniunctus) de aceste elemente"*.

[289] Cf. *infra*, II, 10.

[290] Cf. *infra*, III, 3, 427b 14 – 427a 9 și III, 11, 433b 31 – 434a 21.

[291] Ca și mai sus, în capitolul precedent (cf. *supra*, II, 2, 413a 32) Aristotel face aluzie la motoarele celeste, discutate în *Metafizica*, XII, 8, 1073a 23, iar interpreții lui medievali vor înțelege această aluzie drept una relevantă în domeniul angelologiei. De pildă Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 5, 15) adaugă drept exemple ale acestui caz substanțele separate angelice.

[292] Desigur, este vorba despre definiția dată *supra*, II, 1, 412b 3-5, despre care este limpede că nu este o definiție univocă în sensul cel mai riguros al termenului, așa cum o sugerează comparația de mai jos cu figurile geometrice, ci funcționează în baza acestei analogii propuse de Aristotel.

[293] Analogia dintre așezarea facultăților sufletului una în alta cu inscriptibilitatea unei figuri geometrice în alta implică mai multe dificultăți. În primul rînd, definiția de la 412b 3-5 (*„sufletul este actul prim al corpului natural dotat cu organe"*) nu mai exprimă integral esența sufletului, deoarece esența fiecărei facultăți este deosebită de a altora. La fel înțelege și Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 48): *„Tot așa cum în cazul figurii geometrice nu se poate găsi un gen unic și comun și care să aibă o natură asemănătoare pentru toate, tot așa nici în cazul facultăților sufletului."* Pe urmă, existența unor ființe însuflețite dar dotate doar cu intelect, cum sînt motoarele celeste, face ca analogia cu figurile geometrice să se oprească la nivelul omului (fiindcă intelectul motoarelor celeste nu se află în nimic, dacă ele nu se hrănesc). Analogia propusă aici constă în a spune că triunghiul (cea mai simplă figură) corespunde hrănirii (cea mai simplă facultate), pătratul senzației etc. Regula de înșiruire a figurilor este de la figura cu *n* laturi la cea cu *n+1* laturi, unde *n* este minimum 3. Aplicînd această analogie, descoperim însă faptul că sufletul nu este un gen (fiindcă figurile și, implicit facultățile, au genuri diverse) și că definiția sufletului de mai sus nu îi exprimase complet esența. Iată întreg comentariul lui Rodier (1900, p. 216): *„Cînd avem de-a face cu concepte care nu sînt coordonate, ca*

speciile aceluiași gen, dar subordonate, este imposibil să dăm o definiție comună. Dacă, într-adevăr, ne oprim să indicăm esența celui mai simplu concept, definiția nu cuprinde nici unul dintre conceptele mai complexe, iar dacă se indică caracterele proprii uneia dintre acestea, definiția nu se mai aplică celor a căror înțelegere este mai slabă. Se poate spune, la rigoare, că nu există o esență comună mai multor concepte subordonate. Fără îndoială, cel mai simplu se regăsește în cel mai complex, dar ceea ce constituie esența celui din urmă sau forma sa nu este esența celui simplu, care nu joacă aici decît rolul de materie, ci caracterele proprii celui complex. De pildă, nu sufletul vegetativ constituie esența celui senzitiv." Am redat acest lung pasaj pentru a arăta cum unitatea definiției sufletului pare acum a fi una înrudită dar nu identică cu unitatea prin analogie exprimate de Aristotel în *Etica Nicomahică*, I, 4, 1096b 26, și cu unitatea generică sau unitatea *ad unum* (asemeni unității sensurilor multiple ale ființei). Pe de altă parte, deși Rodier nu îl menționează, primul care pare să fi observat această situație și a recomandat soluția analogiei a fost Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 174), care spune că, în urma acestei comparații, se poate vedea că definiția sufletului nu este nici univocă, nici echivocă, ci analogică (*modum consimilitudinis*). Pentru o posibilă sursă pythagoreică îndepărtată a analogiei cu figurile geometrice, cf. nota 50.

294 Soluția la ineficiența definiției anterioare, dovedită de comparația cu figurile geometrice, nu înseamnă că ea trebuie abandonată, ci doar că este incompletă. Fiind cea mai generală (κοινότατος), ea trebuie completată cu descripția cea mai particulară (οἰκειότατος, care apare mai jos, la 415a 13). Barbotin (1989, p. 118) remarcă și el simetria dintre cei doi termeni și, în baza acestei observații, putem remarca faptul că cele două definiții nu sînt exclusive, ci sînt complementare.

295 Specia indivizibilă este un sinonim pentru specia infimă a diviziunii logice (cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 120a 8).

296 Cf. *supra* I, 1, 402b 5-9, dar și *infra* III, 11-13.

297 Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 178) folosește această ocazie pentru a sublinia că unitatea definiției sufletului la Aristotel, chiar și așa analogică, poate fi salvată dacă și numai dacă acceptăm faptul că intelectul nu este o parte a sufletului. Dar

această soluție nu putea conveni lui Thoma din Aquino, care a replicat tacit la această teză (*Sentencia de anima*, II, 5, 18-19) susținînd în continuare univocitatea definiției lui Aristotel. De fapt, Thoma din Aquino minimalizează chiar analogia cu figurile geometrice, susținînd faptul că ea înseamnă doar recomandarea de a nu reduce definiția generală a sufletului la definirea uneia dintre facultăți, fie ea chiar cea mai generală. De fapt, pentru diferența dintre intelectul teoretic și cel practic, cf. *infra*, III, 10, 433a 14-21. Dar faptul că este vorba despre un alt gen de discurs necesar (ἕτερος λόγος) pentru a lămuri problema ne trimite la faptul că definiția sufletului de la 412b 3-5 nu a dat seama și de problema intelectului, iar expresia de față trebuie corelată cu afirmația lui Aristotel (cf. *infra*, II, 2, 413b 26) că intelectul este „un alt gen al sufletului", așa cum pare să fi remarcat inițial Averroes.

[298] Pentru sensul termenului οἰκειότατος, cf. *supra*, nota 228.

[299] Adverbul arată faptul că descripția este valabilă și pentru facultăți ca *acte secunde* ale corpului natural dotat cu organe, și pentru suflet ca act prim al lui.

[300] Aceste proprietăți ale facultăților se referă la modul în care ele se leagă unele de altele și cum relaționează cu corpul: ele sînt analogice proprietăților sufletului la care face Aristotel referire la începutul tratatului (cf. *supra*, I, 1, 402a 8). Cunoașterea substanței facultăților este anterioară lor pentru că este presupusă în cunoașterea lor.

[301] Ele ar putea fi proprietăți ale facultăților, dar care nu sînt accidentale, fiindcă (așa cum remarcă Rodier, 1900, p. 223) nu ar mai fi obiectul științei. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 179) înțelege cele două categorii adăugate substanței drept universaliile și propriile care i se adaugă ei. Comentatorii moderni nu par să fi reținut, totuși, soluția lui Averroes. Fără a da o soluție, Rodier propune interpretarea lui καὶ drept simplu adverb explicativ și nu drept conjuncție. Steiger (1988, p. 402) dă ca exemplu pentru acest ultim membru al frazei toate problemele de care se ocupă grupul de tratate *Parva naturalia*, iar Ross (1961, p. 222) se referă direct la respirație, vîrstă, somn etc.

[302] Faptul că Aristotel enumeră aici doar trei facultăți, spre deosebire de cele cinci enumerate în capitolul anterior (cf. *supra*, II,

3, 414a 32 și nota aferentă), ar putea avea o explicație în faptul că cele trei prezente aici ar fi cele mai importante, pe cînd celelalte ar fi derivate, așa cum a sugerat Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 5, 8).

[303] Această anterioritate se sprijină pe principiul aristotelic al anteriorității actului față de potență din punct de vedere logic, substanțial și temporal, enunțat în *Metafizica*, IX, 8 și pe principiul anteriorității în cunoaștere a ceea ce este posterior în ordine fizică, enunțat la începutul capitolului precedent, așa cum înțelege și Themistius anterioritatea *„în raport cu noi“* (ed. Heinze, 1890, p. 49) și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 180). Rodier (1900, p. 224) arată și el faptul că cele două interpretări sînt corelative.

[304] Modul cercetării enunțat este de la obiectul în sine la obiectul pentru receptor și apoi la facultatea receptivă. Credem că putem numi această metodă „reducție“ deoarece ea procedează prin reducerea unei fenomenalități la pura receptivitate a subiectului cunoscător. Ordinea celor trei etape este esențială, fiindcă ea arată faptul că subiectul receptiv se instituie în urma acțiunii facultății și nu ca un presupus dat ontologic al ei: pentru aceeași ordine, cf. *infra*, II, 4, 416b 20.

[305] Deși ar putea lăsa impresia că este vorba despre o nouă facultate invocată, generarea nu este decît un derivat al hrănirii. Nu este vorba de o nouă facultate, ci de interpretarea facultății hrănirii sufletului viu din diferite puncte de vedere, explicate mai jos (cf. II, 4, 416b 12-15): individul, văzut ca o cantitate, are parte de creștere, văzut ca o specie, are parte de generare, dar văzut ca un individual, are parte de hrănire; dar cele trei facultăți țin toate de hrănire, fiindcă depind de hrană. Cf. și Rodier, 1900, p. 226, care trimite și la *Despre generarea animalelor*, II, 4, 740b 34.

[306] Faptul că hrănirea este facultatea cea mai necesară viețuitorului a fost afirmat deja în capitolul 2 (cf. *supra*, II, 2, 413a 31), iar cele două adjective („primă“ și „comună“) semnifică faptul că hrănirea le conține pe toate celelalte, așa cum a enunțat Aristotel mai sus (cf. II, 3, 414b 27 sqq.), comparînd ordinea facultăților cu figurile geometrice.

[307] Viețuitoarele trebuie să îndeplinească aceste două criterii pentru a putea cădea sub incidența naturalului, enunțat în a

doua parte a frazei. Pentru o definiție a acestor concepte cf. *Metafizica*, V, 16, 1021b 21-23.

[308] Pentru teoria aristotelică a generării spontane cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, 124b 3-32, și mai ales *Istoria animalelor*, V, 1, 539a 15 sqq., sau *Despre generarea animalelor*, 762a 9-32. Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 7, 6: *„ea quae producuntur ex putrefactione... quia producuntur ex terra sine semine... sufficit ad eorum productione... virtus corporis coelestis et materia disposita“*.

[309] Explicația este dată în contextul doctrinei aristotelice a dorinței care mobilizează spre imitarea motorului prim divin toate realitățile din ierarhia subordonată acestui prim motor (cf. *Metafizica*, XII, 7, 1072a 26). Totuși, explicația este mai complexă, deoarece ea stabilește participarea după măsura posibilității fiecăruia (ᾗ δύνανται – *quantum potest*). Această teză provine de la Platon, *Timaios*, 38c, unde ea explică participarea timpului la eternitate, și a avut o lungă și diversificată carieră în Antichitatea tîrzie și în Evul Mediu arab și latin. Astfel, teoria reapare la Plotin pentru a explica problema răului drept o capacitate parţială de a participa la bine, apoi la Proclos, în *Elemente de teologie*, prop. 122 și mai ales în anonimul pseudoaristotelic din secolul al IX-lea arab *Liber de causis*, prop. 158, 177, 179 (cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, ed. Univers Enciclopedic, București, 2002), unde acest principiu devine explicaţia trecerii de la unu la multiplu a realităților originare. Principiul a fost preluat mai tîrziu în thomism cu o valență nouă: el explică bunătatea divină prin autoproporționarea ei la nivelul intelectului nostru care participă la ea *quantum potest* (cf. *In librum de causis expositio*, ed. C. Pera, l. VI, 175). Dar, pentru una dintre cele mai interesante dezvoltări ale principiului platonico-aristotelic în filozofia medievală, cf. Dominicus Gundissalinus, *Despre unitate şi unu*, în *Patrologia latina*, vol. 63, coll. 1077b, unde unul se distribuie „prin capacitatea materiei receptoare“.

[310] Literal: „cel în vederea căruia și cel prin care“. Terminologia lui Aristotel, constituită din pronume demonstrative, demonstrează efortul său de a califica posibilitățile limbii grecești în vederea constituirii unei terminologii filozofice. Pasajul vizează aici o cauză finală absolută și una intermediară, dar expresia

poate fi interpretată mai departe, așa cum face Barbotin (1989, p. 48), văzînd în scopul intermediar „subiectul folosit în acel scop", ceea ce ar putea fi un caz particular al afirmației lui Aristotel, care poate fi înțeleasă, mai general, ca referindu-se la o finalitate intermediară oarecare. Comentînd pasajul, Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 50) face referire la un pasaj „ὥσπερ ἐν τοῖς ἐθικοῖς – *ca și în Etica*", probabil *Etica Nicomahică*, I, 1, 1094a 15-16, sau *Etica Eudemică*, VII, 15, 1249b 13. Pentru sensul dublu al scopului, cf. *Fizica*, II, 2, 194a 34, unde sensul de scop final este deosebit de cel de scop intermediar.

311 Unitatea numerică semnifică pentru Aristotel individualul concret (cf. *Metafizica*, V, 6, 1016b 36 etc).

312 Literal: „participă după cum iau parte..." ceea ce ar fi creat o redundanță în limba română, evitată în original de Aristotel prin folosirea unei sinonimii.

313 Pentru cele patru sensuri ale termenului „unu" (individual, specific, generic și analogic, cf. *Metafizica*, V, 6, 1016b 32). Pentru aplicarea distincției în cazul viețuitoarelor și a facultății de reproducere, cf. *Despre generare și corupere*, II, 10, 336b 25 sqq., *Despre generarea animalelor*, II, 1, 731b 23 – 782a 21, dar și Platon, *Banchetul*, 206e – 208d.

314 Așa cum notează Rodier (1900, p. 231), deși cei doi termeni nu sînt chiar sinonimi pentru Aristotel (cf., de exemplu, *Metafizica*, IV, 2, 1003b 24), aici ei par echivalenți.

315 În fraza următoare ele reapar, deși în ordine inversă, iar referința lor este în *Fizica*, II, 2, 194b 16-35 și în *Metafizica*, V, 1, 1013a 24 - b 3. Albert (ed. Stroick, p. 85, r. 3-10) recunoaște în ele cauza eficientă, finală și, respectiv, cea formală și adaugă (r. 66-69) că nu putea fi simultan și cauza materială, care nu poate coincide niciodată în același obiect.

316 Sufletul a fost definit ca principiu al vieții *supra*, I, **1**, 402a 6-7.

317 Am preferat această adăugire în ocurențele termenului λόγος din acest paragraf, pentru a pune în evidență sensul ontologic al termenului și pentru a evita semnificarea facultății intelectuale.

318 Intelectul ale cărui acțiuni au în vedere un scop poate fi doar intelectul practic, așa cum a remarcat Ioan Philopon (ed. Haiduck, 1897, p. 274).

[319] Desigur, este vorba doar de cele înzestrate cu organe adaptate vieții (cf. *supra*, II, 1, 412a 13).

[320] Cu corecția lui Ross (τὸ) la începutul ultimei sintagme a frazei, traducerea literală ar fi: „în sus, datorită faptului că focul se mișcă la fel". Am optat pentru o formulă perifrastică în numele clarității mesajului.

[321] Problema direcțiilor universului este legată de teoria aristotelică a locurilor naturale, expusă în *Fizica*, IV, 1, 208b 1-25 și *Despre cer*, I, 2, 269b 21-22. Teoria a fost folosită pentru critica teoriei sufletului automișcător *supra*, I, 3, 406a 27 sqq. Pentru aplicarea acestei teorii problemelor individualului însuflețit, cf. *Despre mișcarea animalelor*, 4, 705a 29 – b 8, *Despre tinerețe și bătrînețe*, 1, 468a 1-12, *Istoria animalelor*, II, 1, 500b 28-30. De aceea, obiecția adusă lui Empedocle ar fi istoric validă numai dacă am presupune că Empedocle ar fi admis o teorie a locurilor naturale, ceea ce nu putem stabili pe baza nici unei mărturii. Prin urmare, rămîne să admitem că sensul criticii se realizează în interiorul aristotelismului și cu presupozițiile lui.

[322] În opinia lui Ross (1961, p. 229), ca și a lui Rodier (1900, p. 233, care îl citează pe Simplicius pentru această identificare) ar putea fi vorba de Heraclit și, poate, de Hipassos (cf. *Metafizica*, I, 3, 984a 7-8), opuși aici, ca și în *Metafizica*, lui Empedocle.

[323] Expresia provine din suprapunerea mai multor manuscrise, conform lui Ross (1961, p. 229), astfel încît nu putem deosebi în acest pasaj între un foc în sens de corp și altul în sens de element, ci putem reține mai degrabă o sinonimie între „corp <prim>" și „element".

[324] Expresia este reținută de H. Bonitz în *Index aristotelicus*, 722a 23, cu mai multe ocurențe în *corpus*. În *Metafizica*, V, 5, 1015a 21, cauza „colaboratoare" face parte din conceptul unei esențe, deci nu este o cauză accidentală. Rodier (1900, p. 236) atrage atenția asupra unei surse posibile a ideii, în Platon, *Omul politic*, 281d sau în *Timaios*, 46d.

[325] Această limită este maturitatea, văzută ca actualizarea deplină a tuturor facultăților.

[326] Este, probabil, o aluzie la Heraclit, cf. fr. DK A [*Imitationes*] 1 (Hippocrates, *De victu*, I, 7, sqq.).

[327] Cf. Empedocle, fr. DK B 62 și 90.

[328] Argumentul a mai fost folosit de Aristotel contra lui Empedocle: cf. *supra*, I, 5, 410a 23-24. Şi în acel pasaj, ca și aici, tezele lui Empedocle devin contradictorii doar dacă le adăugăm presupoziția lui Aristotel, exprimată de mai multe ori în acest tratat, că senzația este o afectare. Prin urmare, critica din acest pasaj o reproduce parțial pe cea din I, 5, unde fusese respinsă teoria sufletului la Empedocle. Cf. și *Despre generare și corupere*, I, 7, 323b 1 sqq.
[329] Respingerea lui Empedocle și a lui Heraclit are loc printr-o surprinzătoare integrare a lor în teoria aristotelică: dacă se referă la alimentul digerat, atunci Empedocle are dreptate, dar dacă se referă la alimentul nedigerat, Heraclit are dreptate. Totuși, nici unul dintre ei nu a semnificat hrana în sensul ei universal, fiindcă, presupune tacit Aristotel, nici unul nu descoperise distincția dintre ființa (și hrana) în potență și ființa (și hrana) în act. Cf. și *Despre generare și corupere*, I, 5, 321b 35 sqq.
[330] Cf. și *Despre generare și corupere*, I, 5, 322a 16. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 202) sesizează aici modul în care Aristotel a avut în vedere o unitate a facultății nutritive: *„Iar aici el vrea să deosebească trei acțiuni ale hranei, adică hrănirea, creșterea și generare - (... actiones nutrimenti) scilicet nutrire, augmentare et generare“*.
[331] Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 202) sesizează aici o inconsecvență a lui Aristotel, care nu mai explică în această frază, în simetrie cu cea anterioară, și cauza creșterii, dar Averroes pune chiar pe seama unui copist eroarea: *„si forte non esset diminutio scriptoris“*.
[332] Sufletul este numit aici „prim“ în sensul unei facultăți prime, și anume hrănirea, așa cum comentează Ross (1961, p. 231).
[333] „Corpul“ nu trebuie înțeles aici ca materie a sufletului, ci ca un corp însuflețit, în sens de compus; altminteri, el nu ar putea fi autorul nici unui act, așa cum Aristotel însuși afirmase (cf. *supra*, I, 4, 408b 12-14).
[334] Triada lui Aristotel reia cele trei elemente ale cercetării pe care le-a propus la începutul capitolului, adică obiectul, subiectul receptor și facultatea receptivă. Ordinea lor, și aici și în acel pasaj, este importantă deoarece ea dezvăluie preeminența facul-

tății asupra subiectului receptor, ceea ce ar putea însemna că, din punct de vedere ontologic, acțiunea facultății sufletului produce în cel mai propriu sens subiectul receptor. Fraza prezentă a fost așezată de Ross și cu cinci rînduri mai jos, oferind o nouă variantă de text în urma confruntării mai multor manuscrise, la II, 5, 416b 25, urmînd sugestia lui Torstrik (Ross, 1961, p. 231).

335 Așa cum comentează Ross (1961, pp. 232-233), lucrarea amintită s-ar fi putut numi *„Despre hrană“* sau *„Despre hrană și creștere“*: este o lucrare pierdută a lui Aristotel, dar fără îndoială una care a fost redactată, fiind amintită în *Despre somn și veghe*, 456b 6, împreună cu cîteva aluzii la ea în *Istoria animalelor*, V, 4, 784b 3 (unde este numită chiar *„Despre hrană și creștere“*) și *Despre părțile animalelor*, 678a 19 (unde este numită *„Despre nașterea și hrănirea viețuitoarelor“*).

336 Cf. *supra*, II, 4, 410a 25-26, II, 4, 415b 24 sqq. Aristotel deschide aici o discuție capitală pentru întreaga sa teorie privind percepția, fie ea sensibilă sau intelectuală. El propune formula unei subiectivități perceptive pasive, unde termenul „pasiv“ nu are un sens radical, adică cel afectat ar fi consumat de afectare, ci un sens relativ, în care afectarea nu distruge ființa afectată. Așa cum vom vedea în cursul capitolului, principiul este aplicabil la nivelul senzației și al intelectului simultan, cu cîteva deosebiri. Accentul pasiv al cunoașterii sensibile este sesizat de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 208): *„să spunem, așadar, că a simți se realizează printr-o anumită afectare și mișcare în simțuri provocată de obiectele sensibile, iar nu printr-o acțiune a simțurilor asupra obiectelor sensibile“*. Ideea subiectivității pasive a însoțit comentariile la *Despre suflet* pînă în secolul al XIV-lea, cînd Pierre de Jean Olivi ia apărarea unui concept al subiectivității active (cf. *Summa quaestionum*, ed. Jansen, vol. III, 1926, q. 72), premisă a ideii moderne de subiect activ. Tema opusă modelului aristotelic fusese inițiată de Plotin, în *Enneade*, IV, 5, unde filozoful polemizează deschis cu ideea pasivității sufletului aristotelic și cu teoria percepției prin intermediar, și lansează conceptul unei subiectivități active, bazat pe conceptul voinței. Teoria plotiniană a fost preluată, cu modificări importante, de Augustin (cf., de exemplu, *Confesiuni* VIII, 9, pentru conceptul voinței) dar și de Avicenna

(cf. *De anima* I, 5, pentru geneza conceptului medieval al intenționalității). Averroes susține validitatea teoriei aristotelice a subiectivității pasive, dar subliniază faptul că ea nu privește facultatea hrănirii, care este activă (cf. ed. Crawford, 1953, p. 211), iar Albert conturează limpede conceptul pasivității, subliniind deosebirea dintre el și alterarea propriu-zisă (ed. Stroick, 1968, p. 96, r. 15 sqq.). De fapt, Albert dedică un splendid capitol al comentariului său la *Despre suflet* comparației dintre teoria subiectivității active și cea a subiectivității pasive, deși ia apărarea celei din urmă (II, 3, 1, *In quo genere potentiae sit potentia sensitiva*). Pentru fiecare dintre comentatori, este limpede faptul că de înțelegerea acestui capitol depinde înțelegerea problemei intelectului din capitolele următoare.

[337] Pentru diversele sensuri ale afectării, cf. *Metafizica*, XII, 2, 1069b 10, *Fizica*, V, 2, 226a 26 sau *Fizica*, VII, 3, 245b 4. Pentru sensul afectării receptive a subiectului cunoscător, cf. Albert, ed. Stroick, 1968, p. 101, r. 62-63: *„orice receptare este o percepere a formei receptate“*. Formula lui Albert este nimerită, pentru că ea pune în lumină dificultatea lui Aristotel: trebuie găsit un concept (și un corespondent real al lui în ordinea lumii) al purei receptivități, care are proprietatea obiectelor pasive de a fi receptive, dar nu și pe aceea de a se distruge prin aceasta: fără a fi o materie, subiectul trebuie să fie receptiv. Proiectul teoretic seamănă întrucîtva cu problema receptacolului platonician din *Timaios*, 52b sqq. și ar putea găsi în acel text o posibilă sursă de inspirație, dar se deosebește de el fiindcă acela nu receptează forme. Ideea a fost, credem, corect înțeleasă de Averroes, în comentariul său la III, 4 unde aplică aceste exigențe intelectului, numindu-l „al patrulea gen de ființă“, după cele trei sensuri clasice ale substanței aristotelice, fiindcă intelectul nu poate fi materie, căci nu are organ corporal, nu poate fi formă, fiindcă o receptează și nu poate fi compusul lor, fiindcă el este sursa unor asemenea compuși, producînd inteligibile asociate cu imagini (cf. *infra*, notele noastre la III, 4).

[338] Propoziția se referă la Empedocle, discutat *infra*, I, 2, 405b 15, I, 5, 410a 29, iar scrierea aristotelică pomenită este *Despre generare și corupere*, I, 7, 323b 18 sqq., unde aflăm că agentul și

cel afectat trebuie să fie de același gen, dar de specii diverse. Pentru că facultatea hrănirii este una activă, ea admite legătura dintre asemănător și asemănător la nivelul alimentului digerat (cf. *supra*, II, 4, 416a 29 sqq.), dar, pentru că sensibilitatea este pur pasivă, afectarea trebuie să aibă loc de la ceva în act la ceva în potență, iar nu de la act la act. De fapt, toate criticile la Empedocle din tratat au ca subtext obiecția absenței acestei distincții.

[339] Faptul că termenul τῶν αἰσθήσεων se referă la organele de simț este certificat de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 54: τῶν αἰσθητηρίων, care comentează: *„De ce nu ne vedem ochii, sau culorile ochilor, ci vedem alte obiecte cu ajutorul ochilor?“*), iar Rodier (1900, p. 250) atestă preluarea la majoritatea comentatorilor a acestui sens. Ross (1961, p. 235) susține că Aristotel a mai folosit termenul cu acest sens (în *Despre simț*, 440a 19, *Despre vise*, 459b 8). Cele două întrebări se explică una pe alta, fapt enunțat foarte limpede de Albert, care folosește stabilirea relației dintre cele două întrebări pentru a arăta că, dacă subiectivitatea ar fi activă, nu am înțelege de ce nu există autopercepția organului de simț (ed. Stroick, p. 96, r. 36 – p. 97, r. 3): *„Vom ști faptul că simțul este o virtute pasivă dacă ne vom pune întrebarea: de ce nu există sesizarea organelor de simț, astfel încît simțul să se simtă pe sine, și de ce simțul nu se simte pe sine fără un sensibil exterior care să îl mobilizeze... Căci potrivit lui Platon, fiecărui simț îi era atribuit un element, care îi domina compoziția, precum focul în văz, precum spunea Platon. Căci cel care spune că simțul este o facultate activă, și face ca simțul să iasă în afară, nu poate răspunde acestei întrebări. Căci o facultate activă este de la sine desăvîrșită pentru a acționa și nu are nevoie de nimic intrinsec, iar atunci ar trebui ca simțul să simtă fără a mai fi nevoie de nimic exterior...“*. Atunci, continuă Albert, nu am înțelege de ce nu avem percepția propriilor organe de simț, fiindcă și ele ar fi în afară, ca orice alt obiect. Prin urmare, subiectivitatea pasivă nu își resimte organele de simț, fiindcă ea receptează numai ceea ce provine din afară. Totuși, nu trebuie să confundăm problema enunțată aici privind faptul că *organul* de simț nu este perceput cu faptul că există o sesizare a *senzațiilor*, care cade în sarcina simțului comun (cf. *infra*, III, 1-2 și comentariile aferente). La fel, noi nu simțim intelectul cînd

gîndim, dar intelectul știe că gîndește, ceea ce desemnează o treaptă superioară a facultății de percepere a realității.
[340] Literal: „ea nu simte", dar aceasta în sensul în care nu realizează o senzație singură, căci receptorul absolut al oricărui act de cunoaștere este compusul, nu organul de simț (cf. *supra*, I, 4, 408b 13-15).
[341] Analogia pare mai complexă decît o enunță fraza: în primul ei membru, aflăm că o facultate nu se realizează pe sine fără obiect, iar în al doilea ei membru, prin comparația arderii, aflăm că nici obiectul nu se actualizează în lipsa facultății.
[342] Exemplul nu este inocent și trebuie pus în analogie cu comparația dintre raporturile dintre somn și veghe și suflet și actualizările lui, unde sufletul ca potență absolută era analogic somnului (cf. *supra*, II, 1, 412a 25).
[343] Simpla distincție dintre senzația în act și cea în potență anunță rezolvarea dilemei din primul alineat, relativă la afectarea receptivă care nu se consumă în actul propriu: o senzație în potență pune în evidență o structură de receptivitate prin punerea în paranteză a obiectului cunoscut. Prin indicarea potenței receptive, avem acces la descrierea ontologiei subiectului receptiv, care urmează să fie descris în termeni proprii în următorul alineat.
[344] O mișcare este un act incomplet deoarece evenimentul propriu-zis are loc într-un interval lipsit de dimensiuni și, în consecință, în afara timpului, sau, așa cum precizează Rodier (1900, p. 254), actul propriu-zis nu este în timp, ci doar prepararea lui. Cf. *Fizica*, III, 2, 201b 31-33, *Metafizica*, IX, 6, 1048b 28-36.
[345] În cazul nostru, acest principiu agent este obiectul de cunoscut, dar fraza poate fi înțeleasă mai general, ca o aluzie la sistemul lumii puse în mișcare de un prim motor care este act pur, din *Fizica*, VIII. Observația ni se pare importantă, deoarece nu trebuie uitat că pe baza distincțiilor făcute în acest capitol putem înțelege sensul intelectului agent din III, 5, care este factorul activ al cunoașterii, dar care nu este, totuși, inteligibilul.
[346] Cf. *supra*, II, 4, 416a 29 - b 9.
[347] Acest mod de asimilare a obiectului sensibil stă la baza concluziei capitolului (cf. *infra*, II, 5, 418a 4-6) și evocă modelul digestiei din capitolul anterior (cf. *supra*, II, 4, 416b 5 sqq.), unde neasemănătorul este transformat în asemănător prin digestie

și, respectiv, senzație, deși hrănirea e o facultate activă, iar sensibilitatea – una pasivă.

[348] Deși gramatical acest fapt nu este deocamdată necesar, din următoarele două fraze se înțelege că este vorba despre o aptitudine generică, considerată în măsura în care evocă o posibilitate pură.

[349] Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 11, 2) precizează că este vorba de dispoziția naturală spre cunoaștere, dată naturii umane (*inquantum habet naturam ad sciendum*). Ross (1961, p. 235) precizează faptul că expresia „gen" se referă la genul uman. Sensul poate să fie chiar mai precis: genul se referă la cel uman, iar materia la aptitudinile individuale.

[350] Propoziția se referă la cunoscătorul în act, care tocmai acum își exersează capacitatea deținută. Persistă, totuși, o neclaritate asupra exemplului desemnat de litera „A", care reapare în *Metafizica*, XIII, 1087a 18 sqq. În opinia majorității traducătorilor (de pildă, Hett, 1936, p. 99), litera desemnează un obiect sau un cuvînt individual. Ross (1961, p. 236) are o altă opinie, bazată pe evocarea în context a gramaticianului: ar fi vorba despre litera „α", despre care doar specialistul poate spune dacă ea desemnează la finele unui cuvînt un masculin acuzativ singular sau un neutru acuzativ plural.

[351] Expresia „devin știutori în act – ὄντες, ἐνεργείᾳ γίνονται ἐπιστήμονες" nu există în manuscrisele tradiționale, ci este corecția lui Torstrik și este acceptată de Ross (1961, p. 236).

[352] Cf. *Metafizica*, VIII, 8, 1050b 8: orice potență este și o potență a contrarului, ceea ce înseamnă că, la acest nivel, schimbarea are loc în interiorul conceptului de potență.

[353] Cuvîntul „aritmetică – ἀριθμητικὴν" este o corecție propusă de Ross (1961, p. 236) care poate fi acceptată, dar cu cîteva observații. Corecția nu există în nici un manuscris, ci toate conțin, în locul acestui cuvînt, cuvîntul „senzația – αἴσθησιν". În plus, nici Averroes, nici Albert, nici Thoma din Aquino nu pomenesc aritmetica în acest context. Singur, Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 55) o pomenește: „de pildă, aritmetica sau gramatica". Este obișnuit, totuși, pentru Themistius să îmbogățească exemplele date de Aristotel, ceea ce lasă o umbră de îndoială asupra valorii corecției. Dacă ar fi fost

totuși vorba în original de senzație, nepotrivirea ar fi constat, într-adevăr, în faptul că analogia posesiei științei cu posesia senzației s-ar fi făcut nesistematic, fiind vorba de o analogie între pasaje de text și nu între termeni.

354 Pasajul care descrie cele trei stadii ale cunoașterii și, implicit, ale senzației, este extrem de important în interpretarea ontologiei intelectului. Deși nici Averroes, nici Albert sau Thoma nu amintesc aici comentariul lui Alexandru din Afrodisia la acest pasaj (cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, în DUI, 2000, pp. 32-49), acest text al Exegetului a avut o importanță deosebită în formarea vocabularului medieval al teoriilor peripatetice ale cunoașterii. În tratatul său „Περὶ νοῦ - *De intellectu*" (cunoscut deopotrivă de arabi și de latini și criticat și de unii, și de alții), Alexandru folosește pasajul lui Aristotel pentru a califica terminologic problema. Astfel, prima etapă corespunde unui intelect care are rolul materiei, numit „intelect material - νοῦς ὑλικός – *intellectus materialis*" (Alexandru fusese criticat deja de Themistius pentru această formulă confuză, care a înlocuit expresia „intelect material" cu cea de „intelect posibil") și ea desemnează intelectul disponibil natural pentru cunoaștere, corespondent intelectului care „devine toate lucrurile" de la III, 5, 430a 14. A doua etapă corespunde unui „intelect achiziționat – νους καθ' ἕξιν – *intellectus in habitu*". Controversa teologilor latini este purtată în jurul acestui intelect în sensul în care ei au dorit să dovedească faptul că achiziția lui nu este dată doar de exercițiul științei (cum spune, totuși, Aristotel), ci această achiziție are o relevanță antropologică și personală. A treia etapă este „intelectul în act – νοῦς κατ' ἐνέργειαν - *intellectus in actu*", care este „*adoptat – intellectus adeptus*" fiindcă la realizarea lui a colaborat și o inteligență agentă transcendentă, cum crede Alexandru, căci pentru realizarea lui mai este necesar intelectul agent, care nu este pomenit aici de Aristotel. Ordinea realizării lor în individul cunoscător nu este cea expusă, de vreme ce mai jos (417b 5 – *„căci știutorul se naște prin faptul de a avea știința"*) deducem că potența absolută este prima, folosirea ei în act este a doua, iar ultima corespunde celui de-al doilea sens, de

vreme ce producerea unei deprinderi rezultă în urma unei frecvente actualizări a unei potențe. Conform etapelor lui Alexandru, aceasta ar însemna că avem de-a face cu un individual cunoscător născut din însuși faptul de a cunoaște, care îl constituie ca atare. Ordinea lor este comentată exemplar de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 11, 4): *„Așadar, dintre aceştia trei, ultimul este doar în act, primul este doar în potență, al doilea este însă în act în raport cu primul, dar în potență în raport cu al doilea. De aici reiese că a fi în potență se ia în două sensuri, adică relativ la primul și la al doilea <ştiutor>, iar a fi în act în două sensuri, adică relativ la al doilea și la ultimul <ştiutor>“*. În plus, am putea adăuga la cele spuse că s-ar mai putea face o analogie cu distincția de la II, 1, 412a 10-11, unde Aristotel distinsese între știința în act și cea în potență și susținuse că sufletul trebuie identificat cu știința în potență. Făcînd analogia cu pasajul de față, putem reține aici două sensuri ale aceleiași științe în potență cu care s-ar identifica sufletul, ceea ce ne oferă două accepții ale sufletului, dintre care unul ar putea desemna o subiectivitate generică, celălalt un subiect individuat și disponibil pentru cunoaștere. Dacă acceptăm acest raționament, atunci ar însemna că potența absolută din acest pasaj și actul „prim“ de la II, 1, 412b 3-5 desemnează lucruri analogice, una pentru sensibilitate, celălalt pentru suflet în genere.

[355] Fraza reprezintă soluția dată de Aristotel problemei expuse la începutul capitolului: acum afectarea are două sensuri (distrugerea celui afectat și menținerea lui), iar din cele două, numai ultimul se aplică sensibilității (parțial, fiindcă totuși sensibilele prea intense distrug simțul, cum vom vedea – cf. *infra*, II, 12, 424a 29) și mai ales intelectului, care este afectat fără a se distruge (așa cum Aristotel va reaminti sub forma unei întrebări în III, 4, 429b 23-25) și care poate fi numit *„posibil“* tocmai datorită acestei calități și nu trebuie confundat cu cel „pasiv“ și muritor, amintit la III, 5, 430a 25. Întreg capitolul prezent a fost dedicat, putem înțelege din această frază oarecum concluzivă, descoperirii valorii *transcendentale a percepției sensibile și intelectuale*. (Folosim termenul „transcendental“, împrumutat numai prin forța analogiei din vocabularul kantian, pentru

a desemna o facultate de cunoaștere independentă în raport cu obiectul ei, anterioară lui și condiție de posibilitate pentru el).

[356] Această „înaintare spre sine“ ar putea avea sensul actualizării potențelor proprii.

[357] Așa cum ne asigură H. Bonitz, în *Index aristotelicus*, 831b 4, termenii folosiți aici sînt sinonimi și ultimul nu are în vedere cunoașterea practică, fiind folosit în sens general.

[358] „Învățarea“ nu poate denumi acest proces fiindcă nu este vorba de o trecere propriu-zisă de la ignoranță la cunoaștere, ci de la practicarea științei la formarea deprinderii ei. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 218) consideră că precizarea terminologică este îndreptată contra teoriei reamintirii platoniciene, în sensul în care formarea unei deprinderi nu înseamnă valorificarea exclusivă a memoriei pentru a reactualiza cunoștințe în sine actuale, ci formarea unor cunoștințe în posibilitate disponibile în sine.

[359] Această precizare a celor două sensuri ale alterării clarifică ezitarea lui Aristotel de la începutul capitolului, unde el spusese că sensibilitatea este o formă de alterare, dar nu întru totul. De fapt, problema lui Aristotel este de a pune în evidență, în structura percepției, fie că este vorba de senzație, fie de intelect, un tip de pasivitate care nu se consumă prin receptivitatea sa. Pe acest concept și-a construit, de altfel, Averroes, conceptul de intelect posibil pentru toți oamenii, pe care îl vom comenta în notele la III, 4. Pentru a se feri, însă, de interpretarea lui Averroes, Thoma din Aquino interpretează pasajul de față foarte atent în direcția unei explicitări totale a tipului de alterare invocat de Aristotel, chiar dacă ea putea fi, în fond, complementară cu intenția aristotelică a formulării unui concept al receptivității absolute. Iată comentariul thomist (*Sentencia de anima*, II, 11, 12): „*Un alt mod al alterării este potrivit schimbării într-o dispoziție și o natură, și anume după cum cineva receptează niște dispoziții și niște forme, care sînt desăvîrșirile naturii, fără ca lui să îi lipsească ceva. Așadar, acela care achiziționează știința nu se alterează și nu este afectat în primul mod* (cel al purei distrugeri – *n.n.*) *ci în al doilea*“. Trebuie totuși precizat că „desăvîrșirile naturii“ invocate nu explică cine anume recep-

tează, ci ce anume se produce în urma receptării, ceea ce lasă în continuare posibilă interpretarea lui Averroes relativ la ideea unei pure receptivități impersonale ca fundament al subiectivității umane.

[360] Așa cum a remarcat Rodier (1900, p. 260), este vorba despre trecerea de la prima la a doua ipostază a cunoscătorului, de la potența absolută și generică la cea determinată de o dispoziție cum sînt aritmetica sau gramatica.

[361] Adică asemenea posesiei științei în sensul unei potențe absolute, primul dintre cele trei sensuri expuse mai sus.

[362] Analogia dintre sensibilitate și gîndire, nu doar în act, presupusă în întreg acest capitol, devine acum limpede. Ea este reluată mai jos, la III, 4, 429a 13: *„înțelegerea este ca și simțirea"* sau la III, 3, 427a 20. Totuși, între ele există opt diferențe notabile, enunțate dispersat în cuprinsul tratatului (deși patru dintre ele apar în următoarele rînduri): 1. intelectul are obiecte interioare, sensibilitatea are obiecte care sunt exterioare sufletului (cf. *infra*); 2. intelectul are obiecte universale, sensibilitatea are obiecte particulare (cf. *infra*, deși, am putea comenta, intelectul practic are acces la individuale); 3. sensibilele prea intense distrug simțul, inteligibilele pot fi oricît de intense (cf. *infra*, II, 12, 424a 29); 4. intelectul are acces la act și la posibilitate, pe cînd simțul doar la act (cf. *infra*, III, 2, 426b 26); 5. intelectul are acces la adevăr și la fals, pe cînd simțul are acces doar la adevăr (cf. *infra*, III, 3, 427b 8-17). 6. intelectul depinde de voință, sensibilitatea nu (cf. *infra*). 7. (parțial dedusă din primele rînduri ale capitolului: II, 5, 417a 6: simțul nu simte că simte, intelectul înțelege că înțelege). 8. toate animalele au sensibilitate, doar omul are intelect, iar zeii au doar intelect.

[363] Această ezitare în formularea opoziției dintre sensibilele exterioare și inteligibilele interioare a fost interpretată în mai multe feluri de comentatori. Rodier (1900, p. 261) îl citează pe Alexandru, care consideră că universalele sînt în suflet întrucît sînt comune, dar existența lor în sine este totuși reală, ceea ce este o formă de platonism ce nu putea exprima sensul textului aristotelic. Simplicius (*ibidem*) ar fi considerat că ezitarea se referă la faptul că într-adevăr universalele se află în suflet, dar nu în tot sufletul, ci doar în intelect, așa ca o parte a lui, numit

la III, 4, 429a 27 „τόπος εἴδων – *loc al ideilor*“. Deși interpretarea lui Simplicius este foarte coerentă, mai putem formula o posibilitate: „oarecum – πῶς“ în sensul în care raportul interior/exterior este foarte clar definit în cazul sensibilității, dar în cazul intelectului expresia „interior“ nu are un sens limpede, deoarece el nu se opune nici unei exteriorități definibile, de vreme ce intelectul posibil „devine toate lucrurile“ (III, 4, 430a 14).

364 Cf. *infra*, III, 4.

365 De fapt, există chiar mai multe semnificații ale potenței (cf. *Metafizica*, V, 12, sau IX, 1, 1045b 27 sqq.), dar, dintre ele, cele două enunțate aici sînt relevante pentru acest capitol.

366 Cf. *supra*, II, 5, 417a 18-20.

367 Themistius (ed. Heinze, 1890, pp. 56-57) remarcă faptul că, după ce această cercetare a fost făcută posibilă arătînd faptul că senzația este o receptare imaterială a unei forme sensibile în organul de simț, asemeni inelului care lasă o urmă în ceară, dar fără a lăsa și metalul propriu-zis. Observația este justă și ea marchează de fapt începutul unei tratări a fiecărui simț în parte, care începe din capitolul următor și se încheie cu capitolul XI. Totuși, observația lui Themistius ridică o problemă filologică, fiindcă ea reia o observație și un exemplu aristotelic cu care începe capitolul XII (cf. *infra*, II, 12, 424a 17 sqq.); fiind obișnuiți cu absența unor inversiuni explicative spectaculoase în comentariul lui Themistius, sesizînd scurtimea neobișnuită a capitolului VI, ne întrebăm dacă nu cumva fraza cu care debutează capitolul XII și care fie introduce, fie rezumă teoria sensibilității nu s-a aflat cumva în manuscrisul comentat de Themistius în debutul acestui capitol.

368 Faptul că Aristotel pleacă de la obiecte spre facultăți este coerent cu metoda enunțată *supra*, II, 4, 415a 21, dar și, așa cum a remarcat Averroes (cf. ed. Crawford, 1953, p. 224), cu principiul epistemologic al lucrurilor mai obscure pentru noi care sînt și clare din punctul de vedere al naturii și invers, enunțat de Aristotel *supra*, II, 2, 413a 11 sqq.

369 Aceasta înseamnă că sensibilele comune pot fi supuse unui anumit grad de eroare, în sensul în care putem auzi un sunet distinct, dar localizarea lui precisă să ne scape, deși înțelegem

faptul că este vorba despre un loc determinat al sursei sunetului. Eroarea ca posibilitate a facultății de cunoaștere începe, așadar, de la nivelul sensibilelor comune și continuă pînă la nivelul judecății. Totuși, aceasta nu înseamnă o slăbiciune a intelectului, ci un acces mai larg la diversele semnificații ale ființei, între care ființa ca adevăr și fals (cf. și nota 362, dar și III, 3, 427b 8-17).

[370] Pentru obiectele diverse ale pipăitului, cf. II, 11, 422b 26-27: *„caldul și recele, uscatul și umedul, durul și moalele și altele de felul acesta"*. Totuși, pasajul din capitolul citat se referă și la alte simțuri, de pildă văzul și auzul, care se referă la cîte o pereche de contrarii. La fel, în *Metafizica*, I, 1, 980a 27, Aristotel amintește vederea, ceea ce ar contrazice unicitatea pipăitului din acest pasaj. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 57) precizează însă că, în cazul pipăitului, subiectul acestor perechi de contrarii „nu poate fi denumit cu un singur nume", adică ele nu au o specie comună. Rodier (1900, p. 264) adaugă faptul că, pentru pasajul citat din *Metafizica*, perechile de contrarii nu sînt specii ireductibile, deci afirmația din acest pasaj poate rămîne coerentă.

[371] Conform uneia dintre diferențele dintre intelect și simțuri pe care le-am sistematizat în nota 362, sensibilitatea nu are acces la eroare, ci doar la adevăr, pe cînd intelectul este mai bogat, avînd acces la ființa ca adevăr și fals, deci la un domeniu mai extins al realului (cf. *infra*, III, 3, 427b 8-14).

[372] Literal: „ce este și unde este obiectul colorat". Pasajul poate ridica probleme, deoarece sînt invocate două categorii, care sînt ale intelectului, și anume substanța și locul. Faptul a fost remarcat, pentru prima din ele, și de Averroes (cf. ed. Crawford, 1953, p. 225): „*<Aristotel> nu a dorit să spună că simțul înțelege esențele lucrurilor... ci a dorit să spună că simțul... înțelege conceptele individuale diverse situate în genuri și specii*". Prin urmare, conform interpretării averroiste, simțul are totuși acces la esență, un acces util pentru realizarea senzației, dar inutil în sine, fiindcă el are loc numai ca individual, fără a înțelege universalitatea obiectului.

[373] Lista oferită de Aristotel este discutabilă. În plus, în *Despre simțire și cele sensibile*, 4, 442b 5, Aristotel mai adaugă la această listă netedul și asprul, ascuțitul și obtuzul, care sunt sesizate doar de văz și de pipăit. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 57)

remarcă faptul că doar mișcarea este comună tuturor senzațiilor, deoarece simțim prin orice simț faptul că sensibilul se mișcă. Averroes (ed. Crawford, p. 226) este împotriva lecturii lui Themistius: *„<Aristotel> nu vrea să spună că fiecare dintre aceste cinci este comun fiecăruia dintre simțuri, așa cum a înțeles Themistius și așa cum pare, ci trei dintre ele, adică mișcarea, repausul și numărul sînt comune tuturor, însă configurația și mărimea* (*quantitas* – în loc *magnitudo*, cum era firesc – *n.n.*) sînt *comune doar văzului și pipăitului.“* Deși Averroes nu a remarcat distincția dintre mișcare și celelalte sensibile comune făcută de Themistius, totuși analiza celor doi este, cum vedem, foarte diversă. Albert oferă însă o soluție foarte confortabilă logic, rezolvînd disputa (ed. Stroick, 1968, p. 103, r. 91 sqq.): *„ele nu se numesc comune fiindcă fiecare dintre ele ar participa egal la fiecare dintre simțuri, ci pentru că despre fiecare dintre ele s-a dovedit că este perceput de mai multe simțuri și nu doar de unul singur“*. Pe de altă parte, simțul care are în grijă toate aceste sensibile comune este simțul comun, care, fără a fi un al șaselea simț, le acompaniază pe acestea și le dă o anumită conștiință senzorială. Pentru natura lui, cf. *infra*, III, 1-2 și comentariile aferente.

[374] Cf. *Despre simțire și cele sensibile*, 4, 442a 29, sau *Metafizica*, IV, 5, 1010b 14 sqq. Aristotel presupune tacit în acest pasaj, așa cum a observat Barbotin (1989, p. 120), o deosebire între percepțiile naturale și cele achiziționate.

[375] Altfel spus, simțul nu este afectat de fiul lui Diares ca fiu al lui Diares, ci ca alb. Cf. și *infra*, III, 1, 425a 24, referitor la fiul lui Kleon. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 13, 7-10) observă faptul că și sensibilele comune se raportează accidental la sesizarea celor proprii. Fără a-l mai aminti, Rodier (1900, p. 268) stabilește și el aceeași analogie funcțională între raportul dintre sensibilele comune și cele proprii și raportul dintre cele accidentale și cele proprii, spunînd că în ambele cazuri, raportul este accidental, sprijinindu-se pe un pasaj din III, 4, 428b 23: *„de pildă mișcarea și mărimea, care li se petrec accidental simțurilor“*.

[376] Comentariile medievale (de pildă, Albert și Thoma din Aquino) nu uită să amintească faptul că organizarea sensibilelor comune este una *intențională*, fiind dirijată de o facultate

estimativă, care nu intră în discuție pentru Aristotel (același exemplu este repetat de Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 13, 16 și de Albert, ed. Stroick, 1968, p. 104, 20-23, cu oaia care îl deosebește pe cîine de lup după cum înțelege că îi este prieten sau dușman). Observația este interesantă fiindcă ea pune în lumină faptul că în comentariile medievale la *Despre suflet* începe să își facă loc, o dată cu secolul al XIII-lea, o interpretare a facultăților sufletului din perspectiva teoriei intenționalității avicenniene (exemplul cu oaia și lupul este al lui Avicenna, în *Despre suflet*, I, 5, ed. S. va Riet, 1972, p. 79 sqq.). Mai mult, plasarea treptată a teoriei intenționalității în tratatul lui Aristotel, absentă de fapt din acest text, are o sursă medievală, iar interpretarea fenomenologică a tratatului aristotelic, am îndrăzni să credem, este în bună parte o continuare a liniei de interpretare medievală a acestui tratat.

[377] Capitolul dedicat văzului, primul dintre cele dedicate fiecărui simț în parte, poate fi citit cu mai multe intenții de cunoaștere, între care una poate fi legată de natura fizică a culorii și a luminii, deoarece acest text lansează o teorie valabilă, cu mici modificări, pînă în secolul al XVII-lea, cînd Newton propune o critică a ei, deși Goethe o reia, în tratatul său despre culori. Cf. și *Despre simțire și cele sensibile*, 3. O altă intenție de cunoaștere este o posibilă analogie cu teoria intelectului, care poate fi mai bine înțeleasă din perspectiva lecturii acestui capitol, întrucît în III, 5, 430a 16, intelectul activ este comparat cu lumina care trebuie considerată conform definițiilor din acest capitol. Pentru o excelentă interpretare a acestui capitol, cf. Anca Vasiliu, *Du diaphane – image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, ed. J. Vrin, Paris, 1997. Pe de altă parte, faptul că analiza începe cu văzul ar putea da de înțeles asupra unei priorități a văzului asupra celorlalte simțuri, ceea ce Aristotel nu spune aici neapărat, dar este propus cu insistență de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 14, 19-20): *„simțul văzului este mai spiritual“* fiindcă văzul se realizează *„prin modul unei intenții formale și nu prin intermediul uneia naturale“*, în sensul în care perceperea căldurii prin pipăit ne încălzește, dar vederea unei culori nu ne colorează. Ordinea prezentării simțurilor este, de fapt, una în care

Aristotel urmărește evidențierea unui element comun, care este termenul intermediar, cel mai clar sesizabil în cazul văzului, dar cu aplicații fundamentale în cazul pipăitului. Optînd pentru această lectură, ne putem alătura lui Averroes, care crede că *„tratarea virtuților sensibile pare ordonată după caracterul nobilității, iar nu după cel fizic“* (ed. Crawford, 1953, p. 247).

378 Hett (1936, p. 103) înțelege altfel alăturarea dintre verbul „a fi“ și „a spune“ și traduce: *„ceva care poate fi descris în cuvinte, dar nu are un nume“*. Opțiunea este interesantă, fiindcă ea accentuează asupra caracterului enunțabil al conceptului anonim, deși este mai probabil ca indicativul lui εἶναι cu infinitivul εἰπεῖν să aibă sensul unui îndemn. Acest nume propriu absent ar putea fi „fosforescentul“. Așa cum sugerează pasajele de mai jos (419a 2 sqq.) care vorbesc despre obiecte strălucitoare în întuneric în mod natural. Cf. și *Despre simțire și cele sensibile*, 2-3. Faptul că Aristotel remarcă absența din limba greacă a unui nume pentru cele fosforescente este interpretat surprinzător de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 229): ele nu au nume comun fiindcă nu sunt un gen aparte, ci se încadrează într-un sens particular între obiectele vizibile în lumină, cu excepția faptului că lumina nu se află în mediul extern. Observația este importantă fiindcă, deși avem trei tipuri de obiecte vizibile expuse în acest capitol, totuși teoria văzului este una singură și ea provine doar din analiza obiectelor vizibile în lumină.

379 Conform mențiunii lui Steiger (1988, p. 404), W. Theiler a adăugat aici „mai ales“, considerînd textul fie inexplicit, fie corupt. Adăugirea ni se pare corectă, pentru că în acest pasaj apar trei tipuri de obiecte vizibile: cele iluminate, cele fosforescente (anonime, pentru Aristotel) și cele vizibile în sine, cum ar fi, de pildă, focul, dintre care cele iluminate sînt vizibile doar „mai ales“, în raport cu celelalte.

380 Așa cum explică Ross (1961, p. 270), faptul de a fi în sine se aplică fie atributelor esențiale relative la un subiect, fie subiectului care le aparține. Obiectele care sînt luminoase de la sine întrucît au în ele cauza aceasta nu aparțin unui asemenea caz, de pildă focul, care este vizibil cînd cineva îl vede, fără ca vizibilitatea să facă parte din definiția lui, deși el are în sine cauza ei.

Cf. și *Metafizica*, V, 18, 1022a 16-17: *„Într-un alt sens, ea* (expresia «*potrivit cu*» - n.n.) *înseamnă subiectul prim și firesc al unui atribut, cum este suprafața pentru culoare*" (trad. Ștefan Bezdechi). Iată explicația sintetică a lui Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 14, 3): *„« Prin sine », însă are două sensuri. Într-un sens, o propoziție are sens prin sine dacă predicatul ei cade în definiția subiectului, de pildă, « omul este un animal ». Căci animalul cade în definiția omului. Iar fiindcă ceea ce cade în definiția cuiva este oarecum cauza lui, în cazul celor care sînt în sine, se spune că predicatele sînt cauzele subiectului. În alt sens, o propoziție se spune « prin sine » dacă, dimpotrivă, subiectul ei se află în definiția predicatului, de pildă, dacă se spune « acest nas este cîrn », sau « numărul este par », deoarece cîrnul nu este nimic altceva decît nasul curbat, iar parul nu este nimic altceva decît numărul care poate fi înjumătățit, iar în cazul acestora subiectul este cauza predicatului,... culoarea este vizibilă în acest al doilea mod.*"

381 Albert (ed. Stroick, 1968, p. 109, r. 48 sqq.) observa faptul că, totuși, culoarea materială nu poate afecta lumina imaterială, de vreme ce materialul nu poate afecta imaterialul. De aceea, el deosebește între o ființă materială a culorii, care este legată de combinația elementelor din ea, și o ființă formală, care aduce transparența în act.

382 Afirmația este coerentă cu întreg capitolul, exceptînd cele două situații de excepție descrise deja: obiectele fosforescente și cele care au vizibilitate în sine. Expresia *„din acest motiv*" se referă la faptul că transparentul este în act.

383 Propoziția a fost tradusă în două variante, după cum verbul a fi a fost interpretat ca avînd valoare existențială sau fiind doar un copulativ cu numele predicativ subînțeles. De pildă Steiger (1988) traduce „or, <lumina> este ceva transparent". Alții (Apostle, Barbotin, Hett, Ross) optează pentru prima variantă. Așa interpretează pasajul și Anca Vasiliu (*op. cit.*, p. 39 sqq.) și așa îl interpretăm și noi, înțelegînd faptul că Aristotel pleacă de la o evidență sensibilă. Într-un al treilea sens, foarte interesant, a înțeles Albert propoziția: *„Dicimus igitur quod id quod est lucidum, est aliquid – să spunem, așadar, că ceea ce este transparent, este ceva anume.*" Noua interpretare, deși destul de

îndepărtată de gramatica strictă a textului, este foarte apropiată ca sens al întregului pasaj: transparența este *subiectul* luminii cu care intră într-un compus asemeni materiei cu forma (ed. Stroick, 1968, p. 110, r. 24 sqq.).

[384] Printre solidele transparente, Ioan Philopon (ed. Hayduck, 1897, p. 324) amintește: unele pietre, unele părți cornoase ale animalelor (probabil licuricii). Profunzimea pasajului este însă atinsă în comentariul lui Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 59), care reține compoziția solidelor din toate elementele, deci și din aer, ceea ce ar însemna că într-un sens, nu doar unele solide, ci toate solidele ar fi transparente, dar gradual, așa cum înțelege și Rodier (1900, p. 281). Aceasta ar însemna că, la limită, și pămîntul ar avea transparența lui, deși în grad minim. Ideea a fost dezvoltată de Plotin (*Enneade*, IV, 4, 26) care vorbește despre „pămîntul transparent", preluînd de altfel o cunoscută tradiție hermetică (*terra lucida*).

[385] Aristotel are în vedere eterul, care este luminos în chip eminent, fiind cel mai pur element din univers. Cf. *Despre cer*, I, 3, 270b 20, *Meteorologicele*, I, 3, 339b 25, *Despre lume*, 2, 392a 5, deși paternitatea ultimei lucrări nu este certă. Faptul că cerul are o mișcare permanentă face ca el să fie transparent în act permanent, și niciodată în potență, ceea ce îl face permanent luminos (cum a observat Averroes, ed. Crawford, 1953, p. 236: *„cerul nu este niciodată în potență, așa cum sînt cele de jos"*).

[386] Altfel spus, „în calitate de transparență posibilă", deși pasajul este comprehensibil și fără această adăugire. În *Despre simțire și cele sensibile*, 3, 439a 17-18, Aristotel oferă o altă definiție a luminii: *„lumina este culoarea transparenței prin accident"* (trad. de C. Noica și Ș. Mironescu). Totuși, aici persistă o problemă legată de sensul „accidentului" evocat (συμβηβεκός). Ca și în alte ocurențe, el ar putea desemna o proprietate esențială, deoarece transparența nu se poate găsi decît în una dintre cele două stări ale ei, anume lumina sau întunericul, la care poate fi adăugat șirul de stări intermediare lor. Prin urmare, lumina nu este un accident al transparenței, deoarece fără ea transparența nu mai este transparentă, deși ea poate subzista și ca întuneric. Afirmația noastră poate fi foarte bine înțeleasă în analogie cu

una dintre multiplele accepții ale ființei: vorbim despre ființă ca adevăr și fals, ceea ce nu înseamnă că existența pentru un obiect este neapărat un accident, chiar dacă această existență este contingentă.

[387] Lumina și întunericul apar ca două stări posibile ale transparenței, deși numai lumina actualizează propriu-zis transparența. Editorii au optat pentru mai multe versiuni ale acestei fraze, în funcție de așezarea unor virgule: după δέ și după ἐστί, sau doar după ἐστί: pentru prima variantă, adoptată de Rodier, traducerea ar fi fost *„Dar acolo unde se află lumina în potență, este și întunericul“*. Ross optează pentru a doua formulă, care face ca termenul δυνάμει să îl determine pe σκότος, ceea ce ni se pare mai logic, fiindcă întunericul și lumina nu pot fi în act simultan și nici în potență simultan, însă termenul de definit pentru Aristotel este lumina în acest pasaj și este firesc să i se acorde eminență.

[388] Faptul că focul și eterul ar avea ceva în comun nu înseamnă sub nici o formă afirmarea unei naturi ignee a eterului, ceea ce Aristotel neagă în *Despre cer*, II, 7, 289a 13. Această proprietate comună a lor înseamnă faptul că focul și eterul pot aduce transparența în act.

[389] Termenul ἀπόρροη desemnează proveniența unei substanțe din alta, și apare în *Despre simțire și cele sensibile*, 3, 440a 20 în descrierea doctrinelor presocratice ale culorii, referitor probabil la Leucip și la Democrit (cf. C. Noica, note la *Despre simțire și cele sensibile*, 1996, p. 265). Totuși, Rodier (1900, pp. 273-274) remarcă faptul că pasajul putea fi îndreptat și contra dialogului *Timaios*, 67c, unde Platon folosește același termen. Ulterior, termenul a desemnat conceptul neoplatonician al emanației. Pentru Aristotel, teoria prezentată este inacceptabilă fiindcă, dacă lumina ar izvorî din obiecte, ea ar fi, așa cum foarte bine a intuit Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 14, 8), un corp, fiindcă *„nu este nici o diferență între a spune că lumina este un corp, sau că este o emanație (defluxus) a unui corp“*. Astfel, teoria corpusculară a luminii a depins, în istoria științei, de un proiect metafizic diferit de aristotelism. Pe de altă parte, faptul că această critică a teoriei corpusculare a lui Democrit are de fapt în vedere ideea (născută în dialogul *Timaios*) subiectului

activ și faptul că această critică a lui Democrit este făcută din perspectiva unei teorii a subiectivității pasive sînt confirmate de o intuiție a lui Albert (ed. Stroick, 1968, p. 111, r. 50-51): pentru el, teoria corpusculară a luminii lansată de Democrit ar avea continuatorul (fals din punct de vedere istoric, corect din punctul de vedere al argumentației amintite) în Avicenna, adică în unul din cei mai importanți susținători ai subiectivității active.

390 Ediții mai vechi (de pildă, Bekker) conțineau în acest pasaj termenul τεινομένου în loc de γιγνομένου, iar la propunerea lui Torstrik (cf. Rodier, 1900, p. 276), editori mai recenți au înlocuit termenii. Așa cum argumentează Ross (1961, p. 243), ideea este formulată de Aristotel și în *Despre simț și cele sensibile*, 6, 446a 20 - b 2: *„... dar orice timp este divizibil, așa încît era un timp cînd raza de lumină, deși nu se vedea, era purtată în spațiul intermediar“* (trad. de C. Noica și Ș. Mironescu, 1996, p. 184). Prin urmare, este vorba de momentul sosirii luminii, moment care poate fi cunoscut și evaluat.

391 Ceea ce învăluie universul, sau marginea lumii, este cerul definit în sensul cel mai strict ca limită a universului, deși el se poate defini și în sens mai larg, ca un compus al acestei limite înțeleasă ca formă și eterul ca materie a lui, sau doar ca materie a acestei forme (cf. *Despre cer*, I, 9, 270b 10-21).

392 Incapacitatea noastră de a sesiza acest fenomen ar putea fi datorată, crede Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 60), vitezei sale de desfășurare, cum reia și Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 237: *„propter velocitatem motus“*) .

393 Așa cum observă Barbotin (1989, p. 120), la Aristotel lumina nu se propagă, ci este o apariție instantanee, iar dacă propagarea ei ar fi reală, crede Aristotel, am observa acest lucru cu atît mai ușor cu cît distanța de propagare ar fi mai mare (cf. *Despre senzație și cele sensibile*, 2, 437b 22, sau 2, 438a 4, sau 6, 446a 25 -447a 11, sau *Despre generare și corupere*, I, 8, 324b 25 sqq.). Faptul că Aristotel se înșală din punctul de vedere al valorii fizice a luminii nu are nici o importanță în înțelegerea proiectului său de analiză a subiectivității receptive: important de reținut este, în acest context, faptul că vederea este explicată prin mai mulți termeni (compusul care vede, ochiul ca organ de

simţ, transparenţa ca posibilitate absolută şi obiectivă a vederii, lumina care o actualizează, culoarea şi, în fine, obiectul vizibil). Aceste elemente pot fi, eventual, analogice altor elemente ale cunoaşterii, de pildă, în cazul intelectului, unde ochiul ar putea corespunde imaginaţiei, iar transparenţa ar putea corespunde intelectului posibil, pe cînd intelectul activ ar corespunde luminii. Comentînd capitolul despre vedere, Averroes sesizează aceeaşi analogie posibilă a intelectului activ (ed. Crawford, 1953, p. 234: *„de aceea, el aseamănă lumina intelectului agent, iar culorile cu universaliile“*). Cf. şi nota 624.

394 În ediţii mai vechi (de pildă, Bekker), întîlnim lecţiunea κέρας (corn), însă Ross (1961, p. 244) propune κρέας, conform unui alt grup de manuscrise. Opţiunea ni se pare logică, de vreme ce corpul unor specii de peşti par a transmite lumină în întuneric, în vreme ce, în cazul cornului, este destul de dificil să găsim exemplul biologic care ar fi stat la baza afirmaţiei lui Aristotel.

395 Cf. *infra*, II, 7, 419a 23.

396 Afirmaţia particulară în cazul văzului are valoare universală pentru orice tip de senzaţie. Formularea este o primă versiune negativă a necesităţii prezenţei unui intermediar, enunţat cu cîteva rînduri mai jos. Obiectul aşezat pe organ nu poate fi receptat fiindcă este necesară existenţa unui agent care să actualizeze organul receptor, iar rolul acestui agent îl are, în cazul vederii, lumina care actualizează transparenţa şi face vederea posibilă.

397 Afirmaţia este făcută în contextul în care Aristotel este şi contra vidului spaţiului intermediar, dar şi contra teoriei vidului în general (cf. *Fizica*, IV, 6-9). Aici, vidul este respins fiindcă nu ar putea afecta, asemeni unei naturi intermediare, organul de simţ, aşa cum a observat Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 242).

398 Pentru teoria lui Democrit, cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 513, 17-22, citat de Ross (1961, p. 242).

399 În prezenţa vidului, nu ar mai exista nimic care să afecteze organul sensibil, iar atunci teoria aristotelică nu ar mai fi valabilă. Completînd textul pe care îl comentează, Albert mai descoperă un argument în favoarea tezei lui Aristotel: faptul că vederea este o afectare a ochiului care nu ar putea fi transmisă

prin vid este susținut și de faptul că, dacă ne vedem în oglindă, faptul se datorează consistenței spațiului care este „răsturnat" prin transparența care reflectează natura unei oglinzi (ed. Stroick, 1968, p. 122, r. 4 sqq.).

[400] Afirmația este valabilă pentru orice tip de cunoaștere, fie sensibil, fie intelectual, care este realizată printr-o subiectivitate receptivă, iar nu prin una activă (pentru sensul și istoria acestei distincții, cf. nota 336). Sursa acestui principiu al intermediarului ar putea fi Platon, *Republica*, 507d-508a, unde vederea este analogică cunoașterii intelectuale, fiindcă ambele presupun existența unui intermediar: lumina și, respectiv, forma inteligibilă. Presupoziția noastră este că Aristotel a împrumutat această teorie platoniciană și a generalizat-o la nivelul tuturor simțurilor. Această remarcă ne îngăduie să reluăm analogia de la III, 5, 430a 16 dintre intelectul activ și lumină, și să suprimăm posibilitatea oricărei lecturi teologice a ei, deși această lectură a fost practicată în istoria medievală a comentariilor la textul lui Aristotel (cf. nota aferentă la pasajul amintit). Dacă intermediarul este agent, atunci apar două consecințe: 1. existența unui intermediar este intim legată de natura pasivă a subiectului, ceea ce înseamnă că susținătorii teoriei (alternative) a subiectului activ vor urmări negarea valorii acestui intermediar (cf. de pildă, critica teoriei făcute de Plotin, *Enneade*, IV, 5). 2. prezența intermediarului repune în discuție natura autorului percepției: Aristotel propusese drept autor al percepției (cf. *supra*, I, 4, 408b 10-15) compusul; prezența intermediarului nu modifică această teorie, dar ridică o mare problemă: oare intermediarul face parte sau nu din natura compusului? Dacă ne gîndim la simțul tactil, omniprezent în lumea animală, pentru care intermediarul este corpul (cf. *infra* II, 11, 423b 13 sqq.), atunci intermediarul face parte din compus; la fel, dacă acceptăm faptul că intelectul posibil este analogic, în cadrul văzului, transparenței. Atunci, aceste teorii devin compatibile dacă acceptăm faptul că acest compus este înțeles ca rezultat, și nu ca o premisă absolută a oricărei percepții.

[401] Altfel spus, transparența posibilă devine actuală, ceea ce nu se petrece și în cazul întunericului, care este doar o privație a luminii.

[402] Cf. *infra*, II, 10-12, 422b 34 sqq.
[403] Cf. *infra*, II, 9, 421b 9 sqq.
[404] Ordinea prezentării simțurilor este una ierarhică, iar nu una fizică, cf. *supra*, nota 377.
[405] Așa cum comentează Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 63), nu trebuie să facem o analogie între exemplul de mai jos și faptul că sunetul este în act și în potență, fiindcă primul exemplu (lîna și buretele) nu este niciodată sunet în act sau potență, iar celălalt exemplu (arama) este sunet în act sau în potență.
[406] Cele trei elemente ale exemplului corespund receptorului, obiectului emițător și intermediarului. Pasajul, ca și altele din acest capitol pe care le vom menționa, conține un tacit dialog cu teoria platoniciană a senzației din *Timaios*, 67c- 68a.
[407] Translația este necesară fiindcă este impusă de prezența intermediarului: altminteri, dacă am așeza obiectul sonor propriu zis pe ureche, nu am auzi nimic, tot așa cum se petrece și în cazul văzului (cf. *supra*, II, 7, 419a 13 sqq.).
[408] Obiectele goale interior pot fi complet sau parțial închise, iar ultimul este cazul obiectelor concave (cf. Albert, ed. Stroick, 1968, p. 124, r. 75-80).
[409] Aerul și apa, ca medii care transmit sunetul, sînt analogice transparenței din capitolul anterior, referitor la văz. Din acest motiv, ele nu sînt decisive pentru sunet, ci sînt doar o potență pe care lovirea le aduce în act pentru a transmite sunetul, tot așa cum lumina aduce în act transparentul.
[410] Prepoziția πρὸς instaurează aici rolul aerului ca intermediar, cu toate funcțiile lui, analogice celorlalte intermediare prezente în cazul altor simțuri.
[411] Alineatul prezent se raportează la cel anterior asemeni accidentului la esență, întrucît Aristotel prezintă problema ecoului ca un accident al sunetului, așa cum a remarcat Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 251): *„După ce a explicat în ce constă sunetul și cum se produce, începe să arate faptul că există un anume accident al lui, numit ecou... așa cum se petrece în casele nelocuite."*
[412] Analogia dintre aer și vid provine din faptul că Aristotel nu admitea existența vidului (cf. *Fizica*, IV, 6-9), dar îi recunoștea aici o funcție în raport cu auzul, afirmînd că această funcție este îndeplinită, de fapt, de aer.

[413] Această continuitate naturală este una dintre speciile de continuitate formulate de Aristotel în *Metafizica*, V, 4, 1014b 22 și reprezintă lucruri aflate în contact astfel încît formează ceva unic, dar avînd calități deosebite. Pentru Rodier (1900, p. 293) această continuitate asigură posibilitatea auzului prin prezența celor două tipuri de aer intermediare.

[414] Cele două zone în care se află aer, așa cum comentează Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 64) constituie două tipuri de intermediar, dintre care aerul interior se află în labirintul urechii, pomenit de Aristotel mai jos (cf. II, 8, 420a 14).

[415] Cf. *supra*, II, 8, 419b 33 sqq.

[416] Cf. *supra*, II, 8, 419b 13 sqq.

[417] Acest „ceva grav" ar trebui să fie în mod normal de domeniul tactilului, pentru ca analogia aristotelică să fie motivată. De fapt, este vorba de un raționament căruia îi lipsește una dintre premise, expunerea făcînd aluzie la un pasaj din *Timaios*, 67 b, în care Platon prefigurează teoria aristotelică. Cf. și *Despre generarea animalelor*,V, 7, 786b 23 – 787a 25.

[418] Glasul apare în acest context ca un caz particular de sunet (Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, II, 16, 1: „*de quadam specie soni*"), iar din acest motiv nu avem aici o clasificare limpede a viețuitoarelor după nivelul articulării sunetului, ci o fiziologie a sunetului după cum poate fi emis el de unele viețuitoare. Pentru o distribuție a viețuitoarelor după capacitatea articulării, cf. *Politica*, I, 2, 1253a 10-16.

[419] Toți cei trei termeni care descriu capacitatea sonoră a nonanimatelor au ridicat probleme comentatorilor și traducătorilor. Așa cum aflăm de la Rodier (1900, p. 301), termenul ἀπότασις a fost înțeles de Simplicius ca μέλος (*mod*, în sensul de mod dorian, frigian etc.), de Ioan Philopon ca ῥύθμος, iar διάλεκτος este definit de Aristotel în *Istoria animalelor*, IV, 9, 535a 30-31 astfel: „διάλεκτος *înseamnă articularea sunetului cu ajutorul limbii*". Desigur, definiția nu poate fi aplicată cazului nonanimatelor, prin urmare și folosirea, și traducerea termenului trebuie să fie figurativă. Rodier (*ibidem*) propune „limbaj, instrumental, articulare sonoră" sau chiar „accent", citînd un pasaj din Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. Tradu-

cerea latină a comentariului lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 262) conține *„idioma"*, iar Averroes (*ibidem*) comentează acest fapt ca fiind asemănarea unor sunete cu niște litere, dar nu cu structuri semnificante, iar Albert (ed. Stroick, 1968, p. 130, r. 3) folosește *„locutio"*.

420 Rîul Ahelous (astăzi Aspropotamos) se varsă în Marea Ionică, iar Rodier (1900, p. 303) menționează interpretarea lui Philopon, conform căruia mișcarea rapidă a branhiilor poate obliga, eventual, apa să transmită un sunet. Hett (1936, p. 116) notează descoperirea unor pisici de mare în Aspropotamos, care ar putea verifica observația biologică a lui Aristotel menționată și în *Istoria animalelor*, IV, 9, 535b 14.

421 Expresia τὸ εὖ din acest pasaj și cea de mai jos (420b 22) reamintește distincția lui Aristotel dintre „a trăi și a trăi bine – ζῆν și εὖ ζῆν", frecventă în *Politica* (de pildă, printre cele mai importante ocurențe, cf. I, 2, 1252b 30). Ea desemnează diferența dintre supraviețuire și practicarea virtuții și a fericirii (referitor, de pildă, la viața în mediul rural sau urban, în *Politica*), pe cînd aici ea se referă la faptul că absența vocii nu suprimă viața, dar împlinirea ei este dată de prezența vocii. La finele tratatului *Despre suflet* (cf. *infra*, III, 13, 435b 20-21) expresia reapare ca antonimă supraviețuirii (enunțată ca „existență" - τὸ εἶναι).

422 Cf. *Despre respirație*, 8, 474a 25 sau 16, 478a 28.

423 Deși în text avem termenul φάρυγξ, Trendelenburg (*apud* Rodier, 1900, p. 304) precizează faptul că denumirea celor două organe era comună la Aristotel (cf. *Istoria animalelor*, IV, 9, 535a 32), iar medicul Galianus ar fi fost primul care le-a distins.

424 Cf. *supra*, II, 8, 420b 13-14.

425 Prezența imaginației este necesară fiindcă, așa cum a observat Rodier (1900, p. 306), nu putem vorbi fără a ne imagina, deoarece imaginația constituie o semnificație, iar termenul care denotă semnificația apare deja în rîndul următor. Aceeași intepretare la Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 67: μετὰ φαντασίας σημαντικῆς) și la Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 268: *vox est sonus qui fit cum ymaginatione et voluntate*). Albert precizează faptul că prezența imaginației aici nu este deloc precară, fiindcă ea garantează prezența conceptului format în intelect, dacă există vocea articulată, fiindcă articularea corespunde judecății (cf. ed.

Stroick, 1968, p. 131, r. 15 sqq.). Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 18, 12) aduce o precizare, privind sunetul semnificant, care poate fi convențional sau natural: *„sonus quidam significans, vel naturaliter, vel ad placitum"*.

426 Cf. *Despre părțile animalelor*, III, 6, 669a 2 și *Despre respirație*, 9, 474b 25 sau 10, 476a 6.

427 Pentru o expunere paralelă a teoriei mirosului, cf. *Despre senzație și cele sensibile*, 5, 442b 27 – 445b 2.

428 Termenul folosit de Aristotel nu implică neapărat „calitatea" în acest pasaj, ci întrebarea are un sens mai general (de pildă, Barbotin, 1989, p. 65, traduce cu *„nature"*, iar Hett, 1936, p. 65 cu *„character"*), iar Averroes înțelege că ar fi vorba de obiectul care emite un miros (ed. Crawford, 1953, p. 270: *„quia non declaratur de odore cuius sit"*).

429 Pentru sensul acestei acuități, cf. Rodier, 1900, p. 307: este vorba despre finețea cu care percepem mirosuri slabe (de vreme ce sensibilele prea intense distrug organele de simț); cf. și *Despre generarea animalelor*, V, 2, 781a 15.

430 De pildă, insectele. Traducerea termenului compus τὰ σκληρόφταλμα din acest pasaj ridică anumite probleme, deoarece sufixul său (adjectivul σκληρός) reapare mai jos, la 421a 25, unde termenul în a cărui compoziție intră înseamnă *„cu carnea dură, rigidă, tare"*, fiind antonim expresiei *„cu carnea moale"* (μαλακόσαρκοι) de la 421a 26. Totuși, în acest pasaj, termenul nu desemnează același lucru, fiind doar foarte apropiat ca sens. Dicționarul Bailly oferă pentru acest termen sensul unei boli a ochiului a cărui suprafață nu se poate umezi, și indică drept ocurență tot Aristotel, *Istoria animalelor*, II, 13. Ocurența termenului în *Istoria animalelor* este frecventă, iar *Index aristotelicus* al lui Hermann Bonitz oferă o listă de asemenea exemple, precizînd antonimia termenului cu ὑγρόφταλμος (*cu ochii umezi*). Așadar, nu poate fi vorba de ochi *„inerți"* (N.I. Barbu, 1996, p. 51) și nici de *„yeux dures"* (Barbotin, 1989, p. 65) sau de *„hard eyes"* (Hett, 1936, p. 119, Ross, 1961, p. 252 sau Apostle, 1981, p. 35), chiar dacă acesta este sensul de bază al adjectivului grecesc. Cf. și *Despre părțile animalelor*, II, 13, 657b 19 sqq., *Despre simț și cele sensibile*, 5, 444b 26. De fapt, credem

că sensul de „ochi uscat“ intră mult mai bine decît alte opțiuni de traducere în logica textului, fiindcă Aristotel distinge în acest capitol între grade de acuitate diverse ale simțurilor la diverse animale, indicînd drept un grad superior de senzație posibilitatea organului de simț de a discerne obiectul sensibil fără a fi însoțit de un afect: de pildă omul nu poate resimți un miros fără plăcere sau durere, dar poate vedea o culoare fără a fi afectat de plăcere sau de durere, fiindcă prezența pleoapelor și a umidității ochiului îi îngăduie să își controleze voluntar vederea. Pentru o posibilă analogie între funcția pleoapelor pentru vedere și valoarea negației în inteligență, cf. notele 443 și mai ales 436.

[431] Cf. *infra*, II, 11, pentru problema pipăitului. Acuitatea lui la om se datorează „cărnii moi“ care asigură un mediu propice transmiterii senzației tactile.

[432] Termenul φρόνιμος, folosit în acest context, are valoarea generală de „inteligență, capacitate intelectuală“, iar nu sensul special de facultate de cunoaștere practică, pe care îl are același termen în *Etica nicomahică*, VI, 5.

[433] La prima vedere, observația pare un determinism neobișnuit pentru Aristotel, dar de fapt, carnea este socotită de Aristotel intermediarul pipăitului, iar un intermediar permisiv asigură o mai bună transmitere a senzației; pe de altă parte, un viețuitor cu o bună funcție tactilă este și unul dotat cu o bună inteligență. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 68) a comentat acest pasaj în direcția unui determinism corporal, considerînd că o carne moale este *„un amestec mai adecvat inteligenței“*. Sursa de inspirație a lui este, probabil, materialismul stoic al lui Alexandru din Afrodisia (*Despre intelect*, 17, în DUI, 2000, p. 45). Dar legătura dintre afirmația prezentă și acuitatea simțului tactil afirmată cu cîteva rînduri mai sus a fost sesizată de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 273): *„mollis carnis, id est boni tactus“* ca și de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 19, 5), iar legătura dintre simțul tactil și inteligență a fost înțeleasă de Rodier (1900, p. 309) astfel: finețea pipăitului poate da măsura inteligenței fiindcă sesizarea tactilă presupune o permanentă decizie a calității obiectului atins.

[434] Textul nu are, în acest pasaj, o ordine foarte minuțioasă: alineatul anterior, dedicat de fapt comparației acuității diverselor

simțuri, a început cu enunțul aceleiași observații care face obiectul alineatului prezent.

[435] Cf. *supra*, 421a 16 sqq.

[436] Cf. și *infra*, II, 10, 422a 20 sqq. Ca regulă generală, simțul se referă la un obiect propriu și la privația lui, ceea ce ar putea corespunde într-o oarecare măsură unuia dintre sensurile ființei aristotelice, ființa ca adevăr și fals. Totuși, simțurile au acces doar la adevăr (cf. *infra*, III, 3, 427b 8-17), ceea ce face ca negația să fie obiectul propriu al intelectului. Din acest motiv, putem înțelege afirmația lui Aristotel ca pe o *praeparatio intellectus*, în care simțurile au o raportare precară și chiar progresivă la negație: de pildă, prezența pleoapelor (cf. *infra*, 421b 29-32) la ochi asigură accesul deopotrivă la culoare și la privația culorii a simțului văzului, superior ierarhic altor simțuri.

[437] Cf. Rodier, 1900, p. 311: παρὰ cu sens de διά.

[438] Aerul sau apa, date drept intermediare pentru miros, slujesc drept intermediar și pentru sunet (cf. II, 8), dar nu neapărat la fel. Așa cum transparența este pentru lumină o materie care se actualizează ca vizibilitate, tot așa aerul sau apa sînt pentru șoc o materie care se actualizează ca sonoritate, și tot ele sînt o materie pentru răspîndirea mirosului în care ele se actualizează ca termen mediu al acestui tip de senzație. Dificultatea, în acest caz, este neclaritatea formei olfactive care actualizează intermediarul în potență, așa cum era lumina pentru văz. Această neclaritate nu înseamnă totuși că ea nu există, ci Aristotel propune, dacă interpretarea noastră este cu adevărat validă, *inspirația* drept formă a aerului care actualizează mirosul (cf. nota următoare). În schimb comentatorii medievali Averroes, Albert și Thoma din Aquino au sesizat foarte bine acest fapt, reacționînd în textele lor la o posibilă teorie corpusculară a calității olfactive care ar fi infirmat teoria aristotelică generală a senzației în care un termen mediu în potență trebuie actualizat de o formă exterioară pentru ca receptorul sensibil să aibă acces la obiectul său.

[439] Necesitatea inspirației pentru realizarea mirosirii nu este doar o evidență fizică, ci ea intră, credem, într-o logică posibilă a funcționării sensibilității care pretinde, de fiecare dată, patru elemente: subiectul receptor, obiectul receptat, forma intermediarului și materia lui. În cazul ultimelor două elemente, la văz

ele sînt transparența și lumina, la auz ele sînt aerul (sau apa) și vibrația, la miros ele sînt aerul (sau apa) și inspirația, la gust ele sînt apa și, probabil, hrănirea (deși Aristotel nu dă o lămurire clară în acest sens), iar la pipăit ele sînt carnea și viața însăși.

440 Propoziția enunță o regulă universală a sensibilității, corespondentă nevoii unui intermediar (cf. *supra*, II, 7, 419a 11 și 19).

441 Imposibilitatea acestui lucru reiese și din faptul că Aristotel consideră (cf. *infra*, III, 1, 424a 22 sqq., sau *Despre simț și cele sensibile*, 5, 444b 13 sqq.) că nu mai există un alt simț în afara celor cinci.

442 Cum observă Barbotin, 1989, p. 120, obiectele diversifică simțurile (cf. *supra*, II, 4, 415a 22). Tot așa, putem adăuga, obiectele de studiu sînt criteriul diversificării tabelei aristotelice a științelor.

443 Pentru o posibilă asociere între regimul pleoapelor în văz și regimul negației în cazul intelectului, cf. nota 436.

444 Pentru problema savorii și a gustului, cf. capitolul următor.

445 Caracterul uscat al mirosului în potență este explicabil prin rolul respirației, care nu poate avea loc în mediu umed; dacă funcția respirației pentru miros este analogică funcției luminii față de văz, atunci respirația și mediul ei sînt decisive pentru miros.

446 Am tradus expresia τό ἁπτόν prin „obiect pipăibil“, nelăsînd deoparte nuanța potențială a termenului. Gustul este o formă de pipăit datorită faptului că el presupune un contact, dar se deosebește de pipăit prin faptul că gustul presupune un intermediar în umiditate, pe cînd pipăitul are ca intermediar carnea. Cf. și *Despre părțile animalelor*, II, 17, 660a 17, omul are limba cea mai moale, deci foarte adaptată gustului: „*gustul este un fel de pipăit*“. Prin faptul că este „un fel de“ nu trebuie înțeleasă decît o înrudire, dar nu o subordonare logică, fiindcă atunci ar rezulta că nu există decît patru simțuri, așa cum a observat foarte just Albert (ed. Stroick, 1968, p. 138, 13-18).

447 Noua situație prezentată de Aristotel nu infirmă regula generală a prezenței intermediarului, ci ea arată doar faptul că nu mai este vorba de un intermediar plasat în mediul extern al corpului. Ross (1961, p. 257) comentează astfel întregul capitol: „*În* Despre simț și cele sensibile, *Aristotel discută două viziuni referitoare la simțul gustului, nemenționate aici: viziunea lui Empedocle, că apa conține în ea diverse arome, deși ele nu sînt*

perceptibile datorită fineții lor, și viziunea conform căreia apa este ea însăși un fel de amestec al aromelor, fără de care toate aromele ar fi separate. Viziunea pe care el o susține este identică cu a treia viziune menționată în Despre simț și cele sensibile, *că apa în sine nu conține diferențe sesizabile prin gust, și că diferențele gustului sînt generate de un factor cum este materia fierbinte sau soarele* (441a 9)."

448 În limba română nu există o terminologie precisă a gustului, deoarece termenul de „gust" denumește atît facultatea (necalificată) prin care realizăm actul gustării, cît și tipul calificat de senzație care îi revine, de pildă, amarul, acidul etc.; pe care le numim în mod curent tot gusturi. Totuși, fiindcă Aristotel are o terminologie precisă în acest sens (γεῦσις pentru primul caz, χυμός pentru al doilea), am decis să traducem primul termen prin „gust" iar pe al doilea prin „savoare" (cf. și *supra*, II, 3, 414b 10 și nota aferentă, pentru prima ocurență în tratat a cuplului de termeni).

449 Dacă umiditatea este ca o materie pentru realizarea gustului, atunci ea este analogică transparenței din cazul vederii, prin urmare, savoarea unui obiect gustabil afectează umiditatea și simultan organul senzitiv, anume limba.

450 Literal, *„a ceva potabil"*, iar această nuanță de posibilitate leagă exemplul alăturat de afirmația de mai jos (II, 10, 422a 31-32), unde potabilul și privația lui proprie sînt principiul gustului.

451 Teoria conform căreia obiectul sensibil emană calitatea sensibilă a fost prezentată, contraargumentată și redusă la o teorie corpusculară a senzației mai sus (cf. *supra*, II, 7, 418b 15).

452 Așa cum am văzut mai sus (cf. nota 447), afirmația nu trebuie luată în sens absolut, ci este vorba de absența unui intermediar *extern*, în sensul în care el este intern și trebuie identificat cu mediul umed. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 70): *„nu este necesar unul în afara corpului"*.

453 În capitolul anterior (cf. nota 436) am remarcat accesul unora dintre organele de simț la o formă sensibilă a negației și la o problematizare a ființei ca adevăr și fals la nivelul senzației. Folosirea verbului κρίνω în acest context reia aceeași idee,

conform căreia privația unei senzații ține, ca gen, de aceeași senzație, iar în funcția senzației respective intră și discernerea acestei privații.

[454] Una dintre diferențele fundamentale dintre simțuri și intelect este cea conform căreia inteligibilele prea intense nu distrug simțul, dar sensibilele prea intense pot distruge facultatea senzației, datorită suportului material angajat (cf. *infra*, III, 4, 429a 31-429b 2). Din acest motiv, invizibilul provenit din intensitatea luminii are altă specie decît cel provenit din privația ei.

[455] Pentru sensibilele prea intense, cf. nota anterioară.

[456] Pentru sensul distincției între vizibilul absolut și cel relativ, cf. *Metafizica*, V, 22, 1022b 22 - 1023a 2: de pildă, despre auz spunem că este *imposibil* să fie obiectul văzului, fiindcă face parte din alt gen, pe cînd despre o culoare aflată în întuneric spunem doar că ea corespunde unei privații de vizibilitate. Dar, pentru Rodier (1900, p. 320), întreg pasajul prezintă, de fapt, patru tipuri de invizibilitate: 1. cel absolut; 2. întunericul, ca o privație a vizibilului; 3. ceea ce este greu de văzut; 4. vizibilul în exces.

[457] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 71) înțelege sensul textului mai larg: *„Principiul gusturilor este, așadar, umedul, căci el devine materie a savorilor, fiindcă și materia era un principiu, iar și potabilul face parte dintre cele care pot fi gustate.“* Comentariul explică faptul că principiul este luat aici în sens de receptivitate a intermediarului, analogic funcției materiei.

[458] În opinia lui Ross (1961, p. 258) expresia τῆς γεύσεως ar fi o glosă admisă în text, fără ca acest aspect să schimbe, totuși, sensul pasajului.

[459] Propoziția dovedește faptul că umiditatea este o specie particulară de intermediar, analogic transparenței, de pildă, care întotdeauna trebuie considerată în sine în potență.

[460] Caracterul primar al umidității (adică în potență față de realizarea actului de a gusta) reflectă analogia dintre funcția transparenței în cazul văzului, a aerului pentru auz și miros și a umedului în cazul gustului.

[461] Cf. și *Despre simț și cele sensibile*, 4, 442a 12 sqq.

[462] Capitolul are o importanță decisivă pentru întreaga teorie a sensibilității la Aristotel, fiindcă el discută problema univocității pipăitului și a naturii intermediare specifice ei, după ce un capitol

anterior (cf. *supra*, II, 3, 415a 2-3) anunțase deja că pipăitul este forma cea mai simplă și omniprezentă a sensibilității. Fraza cu care începe capitolul a fost înțeleasă în două feluri: Ross (1961, p. 259) înțelege faptul că același raționament s-ar aplica pipăitului ca și obiectelor sale. Afirmația este corectă, fiindcă Aristotel afirmă o unitate între obiectele și organele de simț (cf. *infra*, II, 12, 425a 25) dar sensul frazei prezente ni se pare a fi altul, Aristotel afirmînd de fapt o analogie de procedură între stabilirea elementelor celorlalte simțuri și a pipăitului. La fel înțelege și Albert (ed. Stroick, 1968, p. 141, r. 29-30): *„eadem ratio est quae dicta est de aliis sensibus“*. Înțelegînd astfel, putem intui și proveniența celor două dificultăți enunțate mai sus, tocmai din analogia cu celelalte simțuri, fiindcă celelalte erau univoce și intermediarul lor era simplu de stabilit.

[463] Necesitatea aceasta poate fi înțeleasă în două feluri: pe de o parte, putem aplica principiul diversificării organelor de simț după obiectele lor, dar atunci implicația, deși corectă, are sens invers (pluralitatea obiectelor implică pluralitatea simțului); pe de altă parte, putem reaminti înrudirea cu gustul (cf. *supra*, II, 10, 422a 3), iar atunci atît implicația, cît și sensul ei sînt corecte.

[464] Nu este dificil de înțeles ce țesuturi are în vedere Aristotel în cazul animalelor fără carne (de pildă, insectele), dar mai interesant este faptul că Averroes observă că Aristotel atribuie cărnii sau înlocuitorilor ei funcția intermediarului deoarece el nu cunoaște distribuția sistemului nervos, așa cum observă foarte bine Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 298).

[465] Problema lui Aristotel provine din analogia cu funcționarea celorlalte simțuri anunțată la începutul capitolului: în fiecare caz, trebuie să existe un organ receptor, un intermediar (care are o formă și o materie) și obiectul sensibil. În cazul pipăitului, aceste lucruri nu sînt evidente. Dacă obiectul atins este determinabil ușor, nu mai este limpede cine este intermediarul. Dacă este carnea, atunci ar trebui să admitem cîteva consecințe ale noii situații, deoarece ar fi vorba de un intermediar intern, deosebit de celelalte, care erau externe. Aceasta și este soluția adoptată în final, dar ea continuă să ridice numeroase probleme. Așa cum relatează Averroes despre Alexandru și Themistius (cf. ed. Crawford, 1953, p. 299) și Albert despre Alexandru,

Themistius și Avicenna (ed. Stroick, 1968, p. 143, r. 12-13), acești trei autori ar fi susținut că presupusul intermediar ar fi de fapt un instrument cu care compusul viu atinge („*organum tangendi*"). Averroes și Albert, urmînd intenția lui Aristotel, consideră carnea intermediarul real. Dar, dacă ea este intermediarul, cine este organul receptor pomenit? Deși termenul nu apare clar decît la Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 72: τὸ δὲ ὄργανον ἄλλο τι καὶ εἴσω), este limpede că Aristotel ar avea în vedere un organ. Rodier (1900, p. 325) crede că este vorba despre inimă, bazîndu-se pe un pasaj din *Despre simțire și cele sensibile*, 2, 438b 30 – 439a 2: „*Pipăitul însă ține de pămînt. Gustul este un fel de pipăit. Din această cauză, sediul organului de simț, al gustului și al pipăitului, este în vecinătatea inimii* (πρός τῇ καρδίᾳ)." Prin urmare, afirmația nu este decisivă și nu este vorba chiar despre inimă ca organ al pipăitului. Ross (1961, p. 259) indică și el „*ceva lîngă inimă*", și nici Themistius, nici Averroes, nici Albert nu indică vreun organ propriu-zis. Primul care leagă explicația problemei din *Despre suflet* de amintitul pasaj din *Despre simț și cele sensibile* pare că a fost Thoma (*Sentencia de anima*, I, 22, 2): „*primum organum sensus tactus est aliquid intrinsecum circa cor, ut dicitur in libro de sensu et sensato*". Prin urmare, ambiguitatea persistă, și nici nu este atît de sigur că Aristotel a avut în intenție indicarea unui organ al pipăitului. Probabil, pentru a putea aproxima sensul problemei, am putea relua datele dificultății teoriei cărnii-intermediar. Știm deja (cf. *supra*, I, 4, 408b 1 sqq.) faptul că autorul oricărui act al ființei vii este compusul. Dar din compus nu fac parte nici transparența, nici aerul etc. Dar carnea face parte. Prin urmare, carnea are o poziție dublă, este și subiect, și intermediar. Atunci, intervine o nouă întrebare: dacă în vedere avem ochiul, materia intermediarului (trans-parența), forma intermediarului (lumina) și obiectul colorat, atunci și în cazul pipăitului ar trebui să spunem că există un organ neprecizat, că există o materie a intermediarului care ar fi pipăitul și o formă a acestui intermediar, care nu ar mai putea fi altul decît sufletul însuși, care este formă a cărnii (carnea este luată aici cu sens de corp, eliminînd părțile ce nu transmit pipăitul, cum sînt părțile osoase sau cornoase). Dacă acest lucru este

adevărat, atunci devine inteligibil și motivul pentru care toate vietățile au cel puțin pipăit: deoarece forma lui ar putea fi, eventual, tocmai sufletul. Pe de altă parte, inima este fie organ al pipăitului, fie organ al sintezei sensibile. Cf. și nota 712, dar și G.E.R. Lloyd, *Metode și probleme în știința Greciei Antice,* Ed. Tehnică, București, 1995 (Cambridge, 1991, pentru prima ediție), p. 253 sqq.

466 Pentru o listă completă (șapte perechi de contrarii), cf. *Despre generare și corupere*, II, 2, 329b 18 sqq.

467 Deși textul nu este foarte limpede în acest pasaj, se poate înțelege soluția adoptată: pipăitul nu este univoc, ci plurivoc, deoarece contrariile la care el se referă sînt diverse. Albert clarifică foarte clar această diversitate de genuri (ed. Stroick, 1968, p. 142, r. 48-57): *„Faptul că pipăitul nu este între sensibile un singur gen rezultă din faptul că, dacă le considerăm pe acestea în ființa lor, așa cum le consideră fizicianul, atunci caldul și recele și umedul și uscatul se află în categoria calității, iar ușorul și greul, care sînt cauzate de rar și de dens, țin de substanță, fiindcă ele nu adaugă substanței decît o anumită situare, anume în părțile materiei. Am arătat așadar în mod demonstrativ că simțul pipăitului conține mai multe facultăți tactile.“*

468 Subiectul (sau genul, sau natura, cum precizează Themistius – ed. Heinze, 1890, p. 72) implică individul compus și îl obligă la un contact nemediat de nimic altceva decît de propria carne, ceea ce înseamnă că el se constituie ca senzație simultan internă și externă a viețuitorului. De aceea, deși Aristotel nu mai precizează, acest subiect nu mai are un nume, fiind supus echivocității.

469 Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 73) aseamănă această situație cu legendara tunică a lui Heracle (ὥσπερ οἱ μῦθοι φασι τὸν χιτῶνα τῷ Ἡρακλεῖ), ceea ce ne arată faptul că Themistius înțelege funcția pielii și ca pe un posibil agent al senzației tactile. Faptul demonstrează ambiguitatea cărnii și a pielii, în care sînt reunite într-un intermediar intern obiectul pipăibil, intermediarul și organul receptor, chiar dacă în sensuri diverse.

470 Referința are în vedere fiecare dintre capitolele anterioare care s-au ocupat de fiecare simț în parte, față de care prezentul capitol face o figură aparte datorită caracterului plurivoc al simțului invocat și naturii speciale a intermediarului intern.

471 Pămîntul ca intermediar intern are aici un statut special: deși cel mai obscur dintre toate elementele, el are proprietatea de a

intermedia dacă este un intermediar intern, întrucît intră în compoziția cărnii. Astfel, el are o proprietate analogică „transparenței", ceea ce face ca toate elementele să aibă, mai mult sau mai puțin echivoc, proprietatea transparenței (cf. *supra*, II, 7).

[472] „Corpul" este aici un termen mai general decît carnea, dar care o desemnează, întrucît oasele și părțile cornoase ale animalului au mai puțin parte de simț tactil, neavînd parte de sistem nervos. Cf. și *Despre senzație și cele sensibile*, 2, 439a 1-2, *Despre somn și veghe*, 2, 455a 22-24, *Despre părțile animalelor*, II, 10, 656a 27-31 și 656b 35-36.

[473] Cf. *supra*, II, 10, 422a 3 și nota aferentă.

[474] Prin urmare, corpul (carnea) poate fi intermediar doar dacă este mediu intern, ceea nu reprezintă un obstacol al teoriei aristotelice, ci tocmai condiția ei de posibilitate, deoarece caracterul dens al pămîntului poate juca rolul de intermediar doar dacă în el însuși se află și receptorul, ceea ce se petrece în cazul corpului actualizat de suflet.

[475] În opinia lui Rodier (1900, p. 328), nu este vorba de o poziție teoretică identificabilă, ci de opinia comună, ca și mai sus, I, 1, 402a 4.

[476] Cf. *supra*, II, 12, 423a 3.

[477] Pentru Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 307) simultaneitatea nu este neapărat temporală, cît mai ales una cauzală. Ea decurge din faptul că senzația nu străbate intermediarul, așa cum spunem despre un sunet, de pildă, ci este simultan peste tot, datorită dublei situări a intermediarului tactil, în rolul de intermediar și în rolul de receptor.

[478] Aceasta nu înseamnă că el ar fi unul determinat sau că el ar fi tocmai inima, așa cum crede Rodier (cf. *supra*, nota 465).

[479] Cf. și *supra*, nota 465.

[480] Cf. *Despre generare și corupere*, II, cap. 2-3.

[481] Afirmația reia un principiu dezvoltat mai sus și legat de modelul cunoașterii pasive, cf. *supra*, II, 5, 416b 33 sqq.

[482] Simțul poate fi o medietate în măsura în care organul de simț are o calitate specific determinată, ceea ce nu se va putea spune în cazul intelectului, absolut nedeterminat. Mai cu seamă în cazul pipăitului, deoarece carnea are întotdeauna o calitate, aprecierea elementelor tactile va ține cont de calitățile cărnii

drept o medietate. Introducerea teoriei măsurii în doctrina sensibilității poate fi văzută ca un semn de slăbiciune a simțurilor care nu pot atinge puritatea activității intelectuale. Dar tot prezența acestei medietăți demonstrează (cf. *infra*, III, 2, 425b 26 sqq. și nota aferentă) faptul că există o legătură continuă între senzație și percepția ei de sine realizată de simțul comun.

483 Cf. *supra*, II, 10, 422a 20 sqq.

484 Formularea definiției propuse este foarte asemănătoare cu formularea definiției sufletului de mai sus, cf. II, 1, 412b 4. Faptul că discuția are loc în sens „general" a născut mai multe comentarii: de pildă, Alexandru din Afrodisia (*De anima*, 60, 3, *apud* Rodier, 1900, p. 331) afirmă faptul că universalitatea discuției este impusă de simplul fapt al necesității unui obiect universal al discuției teoretice. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 317) propune o altă interpretare, conform căreia universalitatea definiției de aici s-ar opune analizelor particulare ale fiecărui simț în parte din *Despre simț și cele sensibile* (el nu mai amintește analizele din capitolele precedente, dar este evident pentru noi faptul că diferențele dintre prezentările din *Despre suflet* și cele din *Despre simț și cele sensibile* sînt net deosebite, deoarece primul tratat urmărește integrarea funcționalității simțurilor în definirea sufletului, pe cînd celălalt tratat urmărește o analiză a simțurilor în sine.

485 Definiția simțului aplică principiul analogiei dintre simțuri și intelect, afirmată deja (cf. *supra*, II, 5, 417b 18 sqq.). Tot așa cum imaterialitatea speciilor inteligibile este receptată de intelectul posibil sub acțiunea celui agent, tot așa imaterialitatea speciilor sensibile este receptată de organul de simț sub acțiunea intermediarului extern în cazul văzului, auzului și al mirosului și sub acțiunea obiectului tactil sau a celui propriu gustului asupra intermediarului intern. Problema lui Aristotel, atît în cazul percepției intelectuale, cît și în cazul celei sensibile este răspunsul la întrebarea: cum trece informația sensibilă de la obiect la cunoscător? Răspunsul este: prin forma imaterială care trece, de fapt, dintr-o materie în alta, adică de la materia obiectului, la cea a organului de simț. Din acest motiv, transferul se face „fără materie". Mai mult, dacă admitem în prelun-

gire ideea lui Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 24, 2), *„pentru că <senzația> are loc fără materie, forma este receptată conform modului receptorului – secundum modum recipientis*".

486 Literal: *„ea este de acest fel*": adică, simțul este receptiv, are calitatea de a nu avea nici o calitate, tocmai pentru a putea recepta calitățile sensibile ale obiectului sensibil. Totuși, există și cazuri de excepție, cum este cel al pipăitului, prezentat la finele capitolului precedent, care are ca intermediar receptiv carnea ce deține calități sensibile, iar din acest motiv, criteriul ei de receptivitate este medietatea pe care o stabilește între diversele excese sensibile.

487 Rațiunea de a fi nu este o nouă „formă", de vreme ce simțul este o receptivitate, ci reprezintă capacitatea însăși de receptare a simțului.

488 El este „prim" în sensul în care el este reperul corporal al senzației, de pildă ochiul, care receptează culoarea, deși nu el vede, ci compusul. Cf. și *supra*, II, 11, 422b 22-23, unde acest simț „prim" corespunde unui organ intern.

489 Ele sînt identice, căci ajung să se identifice într-o senzație unică, în care specia sensibilă are rolul formei, iar intermediarul și organul de simț au rolul materiei. La fel, intelectul se identifică cu inteligibilul în act (cf. *infra*, III, 5, 430a 20-21). Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, II, 24, 5) adaugă: *„Organul simțului, de pildă ochiul, este identic cu potența însăși, dar ca esență este altceva, deoarece potența se deosebește ca rațiune de corp.*"

490 Transmiterea speciei sensibile nu este, totuși, complet independentă de materie, fiindcă ea este receptată într-un organ corporal, spre deosebire de intelect. De aceea, sensibilul prea intens poate distruge simțul, ceea ce reprezintă o diferență majoră a sensibilității față de intelect (cf. *supra*, nota 362).

491 Cf. *supra*, II, 4, 416a 19 - b 31: plantele au facultate vegetativă și de reproducere.

492 Particula „și" nu are aici valoarea logică a unei conjuncții, ci este o explicație a termenului precedent, adică se referă la un alt principiu posibil care să suplinească absența intermediarului.

493 Faptul că afectarea are loc cu tot cu materie este motivul pentru care plantele nu au sensibilitate, fiindcă ele nu aplică

definiția simțului de la începutul acestui capitol. Totuși, ele au un rudiment de simț tactil, iar acest fapt este posibil tocmai datorită particularității acestui simț, în care calitățile termice ale corpului receptor au o importanță decisivă (cf. *supra*, II, 11, 424a 3 sqq.).

[494] Ross (1961, p. 266) este de părere că sensul expresiei este unul proleptic, în sensul în care el este definit abia de următoarele rînduri: la rîndurile 10-11 aflăm că vederea, sunetul și mirosul nu acționează asupra corpurilor, deci simțurile enunțate în acest pasaj ar fi doar acestea trei, iar în rîndurile 13-14 aflăm că gustul și pipăitul acționează asupra corpurilor, ceea ce motivează aceeași concluzie.

[495] În cazul prezentat, agentul este intermediarul. Concluzia merită reținută, deoarece ea clarifică situația celui mai elevat simț, anume văzul, în care lumina intermediară acționează asupra a două materii, adică asupra transparenței și a ochiului, producînd vederea. Dar aceeași concluzie ajută și la înțelegerea rolului intelectului activ, care este asemeni luminii pentru vedere (cf. *infra*, III, 5, 430a16).

[496] Atît la Averroes, cît și la Albert, primele două capitole ale cărții a III-a figurează la finele cărții a II-a, încheind de fapt tratarea sensibilității. La comentatorii greci, ca și la Thoma din Aquino, care lucrează pe traducerea lui Guillaume din Moerbeke din limba greacă, aceste capitole figurează ca și în edițiile moderne. Rodier (1900, p. 341) amintește și el această situație, împreună cu comentariul lui Simplicius, care motivează debutul cu acest capitol al cărții a III-a întrucît primele două capitole vorbesc despre sinteza sensibilă și anunță teoria intelectului. De fapt, indiferent de plasarea lor filologică, ele sînt capitole de trecere, care subliniază continuitatea dintre sensibilitate și intelect.

[497] Întregul capitol discută problema suficienței numărului simțurilor și caută o explicație a pluralității lor. Deși plasată la finele capitolului, în mod evident ultima problemă este genul proxim al celei dintîi. Pentru prima problemă, Aristotel construiește două argumente (al numărului elementelor intermediare – realizat în doi pași, cf. *infra*, nota 509 – și cel al funcționării sensibilelor comune), iar după criteriul diviziunii lor am împărțit

și noi textul în alineate. În capitolul următor (cf. III, 2, 426b 9 sqq.) problema este reluată, iar Aristotel afirmă comunitatea de esență dintre simțuri și simțul comun.

[498] Motivul pentru care Aristotel dorește să clarifice suficiența numărului simțurilor este văzut de Ross (1961, p. 261) într-o posibilă polemică cu Democrit, a cărui opinie despre numărul simțurilor este atestată de Stobaeus, *Ecl.*, I, 1, 51: *„Democrit a spus că există mai multe simțuri decît obiecte sensibile, pentru că nu a stabilit o analogie între ele și obiectele sensibile."* Chiar dacă nu l-ar fi avut în vedere pe Democrit, Aristotel putea să fi avut aici intenția unei schițe antropologice, a cărei consecință să fie determinarea în teoria sensibilității a numărului simțurilor: pentru Aristotel, funcțiile viețuitorului sînt adaptate la lumea sublunară, iar cel mai complex dintre ele, actualizează toate elementele posibile ale acestei lumi prin sensibilitate (întrucît intelectul aparține deja altui nivel ontologic). De aceea, tratatul de față începe cu afirmarea cunoașterii „întregului adevăr" prin cunoașterea sufletului (cf. *supra*, I, 1, 402a 5-6). Prin urmare, situarea în lume a viețuitorului trebuie să fie mediul din care trebuie să provină argumentul suficienței numărului simțurilor.

[499] Traducerea termenului πάθη prin „afectări" are în vedere sublinierea calităților lui *obiective*, indiferente față de subiectul receptiv, întrucît receptivitatea senzorială și intermediarul (aici, intern) prefac aceste calități în specii sensibile.

[500] Dativul τῇ ἁφῇ are un sens instrumental și simultan unul cauzal, fiindcă știm deja (cf. *supra*, II, 7, 419a 19-20) că intermediarul are o valoare agentă în actul senzației. Din acest motiv, am și tradus pe ἐστιν cu „devin", iar nu cu „sunt".

[501] La prima vedere, structura logică a textului nu este foarte limpede. Evident, exemplul pipăitului ar trebui să fie valabil pentru orice simț, deși exemplul nu este echivalent reluării oricărui simț, de vreme ce doar pipăitul este omniprezent la toate animalele (așa cum reia și Albert, ed. Stroick, 1963, p. 151, r. 28-30). Raționamentul ar putea arăta astfel: 1. Orice facultate preface calitățile sensibile în specii sensibile pentru noi. 2. Orice facultate își poate epuiza domeniul (presupoziție nedemonstrată). 3. Facultatea produce organul de simț (presupoziție tacită). 4. Facultatea și obiectul sensibil depind unul de celălalt

(presupoziție tacită). 5. Absența obiectului sensibil implică absența facultății sensibile, care implică absența organului de simț (concluzia). Cît privește presupoziția 2, ea urmează să fie demonstrată în cele de mai jos, prin identitatea dintre elementele din organe și elementele din intermediare, prin urmare este proleptică. Cît privește celelalte două presupoziții tacite, ele pot fi reținute din teoria sensibilității expuse în cartea a II-a (cf. II, 5).

502 „Contactul direct" nu înseamnă absența unui intermediar, ci absența unuia extern. Tocmai din acest motiv verbul ἅπτω, folosit aici, are sensul de contact, pe cînd în toate ocurențele sale sub diverse forme din II, 11 el s-a referit în particular la pipăit.

503 „Corpurile simple" sau „corpurile prime" se referă întotdeauna la elemente, așa cum rezultă și de mai jos.

504 Particula καὶ are valoare explicativă: *deoarece* aerul corespunde sunetului și culorii, organele de simț, constituite și din aer, au acces la cele două sensibile.

505 Pentru aer ca intermediar în cazul culorii, cf. *supra*, II, 7.

506 Primul argument care demonstrează suficiența numărului simțurilor este extras dintr-o analiză a naturilor intermediare care permit (conform teoriilor expuse în cartea a II-a) realizarea senzației. Bonitz (*apud* Rodier, 1900, p. 344) propune reluarea întregului raționament din acest alineat și din cel următor în pașii următori: 1. senzația presupune fie un contact imediat, fie unul mediat (noi am reformula: senzația presupune fie un contact mediat intern, fie unul mediat extern); 2. în primul caz, noi sesizăm întreg universul tactil, căci nu ne lipsește intermediarul; 3. în al doilea caz, organele de simț au elemente identice elementelor care pot compune intermediarii; 4. deci și în al doilea caz putem recepta întreg mediul sensibil specific simțurilor mediate extern; 5. deci nu pot exista sensibile în afara simțurilor pe care le avem. Raționamentul propus presupune unitatea logică a acestor două alineate. Totuși, noi am propune o împărțire a lor în două alineate distincte (și urmăm aici sugestia lui Albert, care dedică două capitole distincte celor două argumente – cf. ed. Stroick, 1963, pp. 151-152), regăsind

în primul un argument care arată dependența numărului simțurilor de numărul intermediarilor, iar în al doilea regăsind un argument care arată suficiența numărului simțurilor plecînd de la numărul maxim posibil al elementelor din lumea sublunară. Astfel, primul alineat ar putea avea următorii pași logici: 1. absența senzației implică lipsa organului. 2. orice senzație are loc prin intermediar, intern sau extern (ipoteză tacită); 3. un singur intermediar este comun mai multor simțuri; 4. mai mulți intermediari pot aparține unui singur simț; 5. (din 1 și 2 rezultă că) numărul simțurilor depinde de numărul intermediarilor; 6. (din 3, 4, și 5 rezultă că) numărul simțurilor nu este, totuși, identic numărului intermediarilor, dar poate rezulta din combinările lor.

507 Albert (ed. Stroick, 1963, p. 152, r. 84-85) explică astfel situația focului: întrucît arde organele sensibile, el este absent, dar întrucît produce căldură, el este prezent.

508 Pentru raportul dintre pipăit și pămînt, cf. *supra*, II, 11, 422b 14.

509 În lumea sublunară pot exista în mod riguros doar cele patru elemente, ceea ce Aristotel susține în *Despre cer*, I, 2-3: în lumea sublunară sînt posibile doar mișcări de ascensiune și coborîre precum și derivatele lor, iar aceste mișcări sînt corespondente celor patru elemente. Prin urmare, elementele depind de mișcare, senzațiile depind de elemente, deci senzațiile depind de mișcare. De unde rezultă că structura sufletului senzitiv este consecința situării omului în lumea sublunară și limitarea omului la ea la nivelul senzației.

510 Excluderea eterului din lista elementelor destinate rolului de intermediar al senzației confirmă încă o dată construcția teoriei senzației pe presupoziția că viețuitorul este construit în funcție de lumea sublunară și pentru lumea sublunară.

511 Pentru sensibilele comune, cf. *supra*, II, 5, 417a 10-20, dar și *Despre simț și cele sensibile*, 437a 9, 442b 4-10, *Despre memorie*, 450a 9-12, 451a 17, 452b 7-13.

512 Pasajul a ridicat o problemă interpreților lui moderni. Astfel, Torstrik, Susemihl și Neuhauser (menționați de Rodier, 1900, p. 351) propun introducerea unei negații înainte de κατὰ συμβεβηκός, întrucît altminteri am obține o contradicție cu ultimul

rînd al alineatului prezent, în care Aristotel afirmă faptul că sensibilele comune nu sînt simțite prin accident. Ross (1961, p. 270) menționează și el opinia lui Torstrik, dar atît Rodier, cît și Ross sînt împotriva introducerii negației, absentă din toată tradiția manuscrisă receptă. Argumentele lor, totuși, diferă: Rodier susține că Aristotel afirmă aici o obiecție, spunînd de fapt că, dacă sensibilele comune ar avea un organ de simț propriu, atunci ar fi resimțite accidental. Ross înțelege altfel: sensibilele comune sînt percepute accidental fiindcă depind de mișcare, dar nu accidental în sensul invocat de exemplul fiului lui Kleon, adică în raport cu restul calităților sensibile. Între cei doi, credem că Rodier este mai aproape de sensul textului, pentru că: 1. izolarea într-un nou simț al sensibilelor comune ar distruge relația sintetică pe care ele o au cu restul simțurilor. 2. termenul κίνησις de mai jos (cf. nota următoare) nu mai poate avea sensul de „excitație", ci ar fi univoc cu unul dintre sensibilele comune, ceea ce nu ar corespunde nici unei teorii aristotelice cunoscute despre aceste sensibile. Pentru a reliefa acest sens mai clar, am transformat în traducere relativa bifuncțională (atributivă și cauzală: ὧν... συμβεβηκός) în circumstanțială de cauză și am tradus-o cu un verb la modul optativ, pentru a sublinia irealitatea modului verbal. De fapt, comentatorii antici și medievali au înțeles mult mai simplu și mai ușor acest text. De pildă, Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 81) spune: *„Dar nu trebuie să spunem că este necesar să avem o senzație proprie a sensibilelor comune, pe care le simțim de fapt prin toate simțurile, căci ea ne lipsește, iar noi avem o senzație oarecum accidentală a lor (σχεδόν κατὰ συμβεβηκός) în lipsa unei compuneri a lor."* Adică, reducerea lor la un nou simț ar însemna că sînt percepute accidental. Albert (ed. Stroick, p. 155, r. 2-4) se exprimă în termeni asemănători, iar cel mai clar este Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 1, 12): *„dar sensibilele comune nu sînt simțite prin accident de un singur simț, ci sînt simțite de mai multe simțuri prin sine – sed sensibilia communia non sentiuntur per accidens ab aliquo sensum, sed per se a pluribus"*: prin urmare, unicitatea simțului celor comune ar fi solidară cu sesizarea lor accidentală, iar pluralitatea simțului celor comune cu sesizarea lor prin sine.

[513] Această mișcare nu trebuie confundată cu primul dintre sensibilele comune, ci, așa cum a observat în mod justificat Barbotin (1989, p. 123), termenul are sensul de „excitație", impuls provocat de obiectul sensibil extern.
[514] Hett (1936, p. 142) observă faptul că afirmația lui Aristotel este posibilă numai în contextul în care, în cultura greacă, cifra 1 nu era considerată un număr, ci șirul numerelor naturale începea cu 2, ceea ce înseamnă, într-adevăr, o negare a continuului.
[515] Simțul „comun" nu este un nou simț, ci reprezintă o asociere cu unul sau mai multe simțuri a unei facultăți sintetice interne. Pentru natura lui, cf. și notele 520-521. Albert comentează (ed. Stroick, 1963, p. 156, r. 88 - p. 157, r. 17): „*Dar cunoașterea sensibilă este realizată prin cinci simțuri și de aceea trebuie să existe o singură sursă de la care provin toate simțurile și la care toate mișcările sensibile se raportează ca la scopul lor ultim. Iar această sursă se numește simț comun, care are un sens în măsura în care este simț, și are un alt sens în măsura în care este comun. În măsura în care este simț, el receptează speciile lucrurilor fără materie, deși ele au materie, ceea ce este propriu oricărei materii. Dar în măsura în care este comun, el are două sensuri, fără de care cunoașterea sensibilă nu se realizează. Dintre ele, primul este cel de judecător al operației sensibile, tot așa cum noi sesizăm faptul că vedem, atunci cînd vedem și că auzim cînd auzim, și tot așa despre celelalte. Dacă această judecată nu s-ar afla în viețuitoare, nu ar fi destul să vedem și să auzim și să înțelegem aceasta printr-un alt simț. Al doilea sens înseamnă compararea senzațiilor diverselor simțuri întrucît le regăsește într-un sensibil comun, dat împreună sau separat. (...) Aceste lucruri ne constrîng, deci, să admitem existența unui simț comun*".
[516] În original, propoziția este eliptică, iar subiectul trebuie presupus. Unii presupun „simțul comun" (Barbotin, 1989), alții doar „simțul" (Hett, 1936). Soluția este indiferentă, de vreme ce textul se referă la colaborarea oricărui simț (aici, văzul) cu simțul comun.
[517] Pentru enumerarea completă a sensibilelor comune, cf. *supra*, III, 1, 425a 15-17. Ioan Philopon (ed. Hayduck, 1897, p. 461) interpretează termenul „însoțitoare - τὰ ἀκολουθοῦντα" ca pe niște însoțitoare necesare, iar nu accidentale, ale celor proprii.

[518] Pentru a evita interpretarea ca verb impersonal a lui ποιεῖν, am preferat să urmăm ideea lui Hett (1936, p. 145) și să transformăm propoziția cauzală în subiect al principalei, presupunînd un τὸ la începutul frazei, în numele unei clarități care nu schimbă cu nimic sensul textului.
[519] În consecință, numai pluralitatea simțurilor pune în evidență atît faptul că sensibilele comune au o natură proprie, cît și faptul că lor nu le este rezervat un simț propriu.
[520] Demonstrația lui Aristotel pornește de la sesizarea unei evidențe a cărei necesitate trebuie demonstrată. Tema capitolului urmărește, în reformularea lui Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 2, 1), demonstrarea necesității a două funcții evidente ale simțului comun: realizarea autopercepției senzoriale și realizarea sintezei sensibile a diversului. Demonstrația lui Aristotel este foarte riguroasă în acest capitol: de la afirmarea aporiilor conștiinței sensibile, el trece la afirmarea unității dintre lucrul simțit și simțitor și sprijină pe această din urmă teză, coerentă cu pledoaria din Cartea I despre nemișcarea sufletului, ideea unei proporții prezente în senzație, însoțită în mod necesar de plăcerea care impune prezența unei conștiințe sensibile, iar aceasta din urmă realizează și sinteza diversului sensibil.
[521] Un „alt simț" nu este neapărat oricare dintre celelalte patru, ci este doar simțul comun, superior în grad celorlalte. Atunci, întrebarea se poate reformula: oare de ce văzul sau simțul comun „știe" că vedem? Sensul acesta este atestat de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 83): „... *sau printr-un alt simț care să discearnă văzul* – ἤ ἑτέρᾳ αἰσθήσει κρινούσῃ τὴν ὄψιν" și de Albert (ed. Stroick, 1963, p. 159, r. 2): „*sui ipsius sit iudex*".
[522] Traducem termenul ὑποκείμενον aici și mai jos (426b 9-11) prin „obiect", deși sîntem conștienți de reluarea lui uzuală prin subiect. El desemnează aici raportarea suportului material al culorii la culoare, și raportarea întregului compus din culoare și suportul ei la organul receptiv. Am reținut în traducere acest din urmă sens.
[523] Recursul la infinit este respins tacit de Aristotel, fiindcă el ar însemna o realizare a unui infinit actual, care este imposibil de realizat, în concepția lui Aristotel (cf. *Fizica*, III, 6, 206a 9sqq.).

Acest infinit ar fi fost într-adevăr unul actual, fiindcă argumentul se construiește astfel: 1. văzul vede culoarea, 2. alt simț vede văzul, 3. dar orice vedere vede doar culoare, 4. deci văzul văzut trebuie să fie o culoare, 5. deci propoziția 4 revine la situația descrisă în propoziția 1, deci șirul circular este permanent actual. Ieșirea din acest lanț infinit este admiterea unui alt tip de simț care „vede văzul", care nu mai este în act, ci în potență.

524 Cel „dintîi", adică cel care simte în mod originar, văzul propriu-zis.

525 Sensul afirmației lui Aristotel ar putea fi: deoarece conștiința sensibilă împrumută structura senzației, obiectul conștiinței sensibile trebuie să împrumute o determinație a obiectului sensibil (cf. și Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, III, 2, 7, care interpretează în același sens). Altfel spus, nu este posibilă o conștiință de sine completă la nivelul sensibilității, ci are loc, pentru a împrumuta vocabularul latinilor, o *reditio incompleta*. Afirmația este foarte importantă, fiindcă ea ridică problema conștiinței de sine și anunță discuțiile medievale asupra posibilității unei *reditio completa* a conștiinței (cf. F. X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIème siècle*, ed. J. Vrin, Paris, 1991). Alexandru din Afrodisia, urmînd probabil indicația lui Aristotel din acest pasaj, consideră în *Despre intelect*, 8 (cf. DUI, 2000, p. 39) că nici intelectul nu se cunoaște pe sine decît ca pe un obiect. Totuși, pe de altă parte, Ross (1961, p. 275) vede în acest pasaj doar o reducere la absurd a teoriei anterioare, iar H. Bonitz (*Index aristotelicus*, 599a 4) trimite la Platon, *Charmides*, 168d-e: *„Și vederea, cumva, dragul meu, dacă se va vedea pe sine, trebuie să aibă o culoare; ea doar nu poate vedea ceva lipsit de culoare"* (trad. Simina Noica). Sesizînd legătura cu Platon, putem presupune că Aristotel are aici în vedere o polemică, dar ea nu exclude și afirmarea categorică a unei autocunoașteri incomplete.

526 Dacă termenul nu are o semnificație unică, atunci trebuie să cercetăm dacă, în general, sensul este echivoc sau are totuși un tip de unitate. De fapt, Aristotel are în vedere aici întreaga sensibilitate și pericolul căderii ei în echivocitate, așa cum înțelege și Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 83): *„este, așadar, evident, că sensibilitatea nu are o semnificație unică"*.

[527] Sesizarea contrariilor și accesul precar dar real al simțului la privație sînt diferite de sesizarea de sine a activității simțurilor.
[528] Pentru lipsa materiei în transmiterea speciilor sensibile, cf. *supra*, II, 12, 424a 19.
[529] Faptul că simțul rămîne, oarecum „colorat“, în urma văzului pentru că are parte de conștiință sensibilă explică și faptul că senzația persistă în urma îndepărtării obiectelor sensibile. Cf. și *Despre memorie și reamintire*, 1, 450a 25 sqq., dar și *Despre vise*, 2, 459a 24 sqq.
[530] Pentru aceeași structură conceptuală cf. și *supra*, II, 12, 424a 17-26. Diferența de esența și unitatea de act sînt condiția de posibilitate necesară producerii senzației, în care are loc transmiterea unei specii sensibile fără materia acesteia.
[531] Afirmația funcționează ca presupoziție a discursului aici; ea este dezbătută mai larg în *Fizica*, III, 3. Dacă această presupoziție nu ar fi adevărată, subliniază Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 2, 9), atunci motorul ar trebui să se miște împreună cu mișcatul, ceea ce tocmai este infirmat mai jos.
[532] Cf. *Fizica*, III, 202a 13 – 202b 29: mișcarea este actul motorului în cel mișcat.
[533] Așa cum ne informează Ross (1961, p. 276), identificarea sursei acestei critici este ambivalentă. Ioan Philopon l-ar fi recunoscut aici pe Protagoras, evocat de Aristotel în *Metafizica*, XI, 3, 1047a 4, pentru o teorie a relativismului calităților sensibile. Totuși, el nu este un „presocratic“ în adevăratul sens al cuvîntului, deși Galenus, în *Principii hipocratice*, I, 9, se referă în sensul larg la cercetătorii naturii, incluzîndu-i și pe sofiști. Pentru Simplicius, ar fi vorba de Democrit (cf. fr. DK B. 125) care enunță caracterul convențional al calităților sensibile ale obiectelor.
[534] Pentru teoria proporției, cf. *supra*, II, 11, 424a 2. Glasul, compus din mai multe tonuri, poate fi o armonie, dar proporția (λόγος) la care se referă aici Aristotel este între organul de simț și specia sensibilă, iar această proporție este decisivă pentru înțelegerea rolului simțului comun în percepție (cf. nota următoare). Averroes observă, în acest caz, transgresia proporției de la genul relației la cel al acțiunii, subliniind funcția ei în senzație:

„considerăm că această proporție, deși se află în genul relației, este totuși o proporție agentă" (ed. Crawford, 1953, p. 346-347).

535 Interpretarea actului senzației ca proporție între organ și obiect este pasul decisiv în afirmarea existenței unui simț comun. Raționamentul, expus mai larg, pare a fi următorul: funcționarea sensibilității și a intelectului sînt analogice, pentru că în ambele cazuri există o unitate a facultății cu obiectul. Dar unitatea sensibilă este mai slabă (este proporție), pe cînd cea intelectuală este chiar o identitate, cum vom vedea în capitolul 4. Unitatea de proporție face ca slăbiciunea obiectului sesizat să suprime senzația, iar intensitatea lui excesivă să o distrugă. Medietatea realizată înseamnă, însă, plăcere, ceea ce însoțește astfel în mod necesar orice senzație (chiar dacă, am putea comenta, nu o resimțim adesea decît ca pe o minimă acomodare cu obiectul dat în experiența sensibilă). Dar atunci, această plăcere naturală a senzației poate fi analogică intelectului, de vreme ce actul gîndirii este şi el plăcut în mod natural (cf. *Metafizica*, I, 1, 980a 22-23). Prin urmare, plăcerea însoțește orice act sensibil, fiind eventual înlocuită de negația ei cînd proporția dispare. Dar şi plăcerea şi neplăcerea sînt acte de conștiință sensibilă, prin urmare simțul comun, care are funcția conștiinței sensibile, însoțește necesar orice act sensibil.

536 Expresia nu este chiar limpede, deoarece întunericul nu distruge văzul, dar îl suprimă, fiindcă lumina este prea puțin intensă pentru a vedea.

537 Pentru traducerea termenului ὑποκείμενον ca *„obiect"*, cf. *supra*, III, 2, 425b 14 și nota aferentă).

538 Carnea are rolul intermediar în pipăit, fără a fi totuși limpede care este organul propriu-zis al pipăitului, de vreme ce Aristotel nu pare să fi cunoscut rolul sistemului nervos. Pentru ipoteza inimii ca organ al pipăitului și pentru contraargumentele la ea, cf. nota 465 Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 85) vede carnea chiar ca *„intermediar între obiectul tactil și facultatea tactilă"*. Thoma din Aquino are însă curajul de a propune o soluție mai complexă, conform căreia pipăitul, fiind cel mai simplu, are o proximitate în raport cu simțul comun pe care alte simțuri nu o au (*Sentencia de anima*, III, 3, 4): *„Această diferențiere este atribuită pipăitului, dar nu pentru că ar fi un simț propriu, ci*

pentru că el este un fundament al tuturor simțurilor, fiind mai aproape de rădăcina originară a tuturor simțurilor, care este simțul comun (ad fontalem radicem omnium sensuum, qui est sensus communis).“

[539] Această simultaneitate este exemplificată de Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 85): putem vedea simultan albul și negrul și deduce unitatea unui sens din diferența lor, așa cum putem citi fiindcă vedem pe o suprafață albă litere negre. Prin urmare, simultaneitatea este anterioară percepției, care nu adună datele sensibile și apoi le percepe (căci atunci simțul comun ar fi cu adevărat separat), ci adună simultan și discerne datele, fiind un simplu însoțitor al celorlalte cinci.

[540] Unitatea de esență dintre simțul comun și celelalte simțuri este încheierea logică a tratării problemei simțului comun. De aceea, argumentul prezent funcționează în compania celor expuse în capitolul 1 relativ la existența neseparată și funcționarea asociată a simțului comun cu celelalte simțuri. Încheind comentariul său la acest capitol, Themistius (ed. Heinze, p. 87) comentează astfel valoarea simțului comun: *„Este așadar evident din toate acestea că nici vederea primă nu este în pleoape, nici auzul prim în urechi, nici gustul în limbă, ci și văzul prim și gustul și auzul și mirosul și pipăitul se află în suflarea primă aflată în facultatea de simț, iar cînd spunem că toate simțurile sînt cinci, spunem că există cinci organe de simț și cinci suflări ale sensibilității provenite dintr-o sursă unică, distribuită în organe, (...) tot așa cum acolo sînt cinci vestitori ai lui, tot așa unul singur decide.*“ Precum se observă, în ciuda unei nuanțe neoplatoniciene care imprimă dinamism raportului dintre simțul comun și celelalte simțuri, ele sînt aici sesizate în unitate cu simțul comun. Caracterul de origine a sintezei sensibile a simțului comun a fost foarte limpede observat de Albert (ed. Stroick, 1963, p. 165, r. 14-17): *„În același fel, primul simțitor, dar nu în sens de timp, ci în sens de natură, adică cel în care se păstrează în mod originar facultatea sensibilă, este simțul comun, care este originea simțurilor proprii* etc.“

[541] Exemplul a fost ilustrat în mod divers: Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 86) înțelege că ar fi vorba de un punct care,

dacă are funcția centrului unui cerc, este el însuși și multiplu, deoarece este originea a infinite raze. Barbotin (1989, p. 125) se referă la un punct care delimitează două segmente de dreaptă, avînd atît funcția limitei unui segment, cît și de originare a celuilalt pe aceeași dreaptă.

542 O primă problemă a textului ar fi subiectul acestei propoziții. Dacă reținem că mișcarea și gîndirea erau cele două criterii de definire a sufletului la presocratici (cf. *supra*, I, 2, 403b 25), subiectul propoziției ar fi οἱ ἀρχαῖοι, care apare în fraza următoare și joacă rolul gramatical de subiect. Așa înțelege și Philopon (ed. Hayduck, 1897, p. 489): „... *cei vechi definesc sufletul* - ... ὁρίζονται τὴν ψυχὴν οἱ παλαιοί" sau Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 358: „*Quia antiqui conveniunt...*"). Dar pentru că în textul lui Aristotel aceste cuvinte nu apar la început, iar înaintea ocurenței lor apare un καὶ, fie conjuncție, fie adverb narativ, am putea crede că este vorba de opinia celor vechi, împreună cu opinia cea mai răspîndită a simțului comun, de vreme ce predicatul propoziției este la prezent. Criteriul acestei clasificări reapare mai jos, cf. III, 9, 432a 15 sqq.

543 În versiunea lui Immanuel Bekker, textul conținea aici κρίνειν în loc de φρόνειν, așa cum a interpretat și Themistius, dar Ross preferă ultima formulă, mai coerentă cu restul ocurențelor aceluiași termen în capitol. Sensul termenului τὸ φρονεῖν ridică probleme și aici, și în toate ocurențele sale din acest capitol și din cele următoare, deoarece el a fost folosit la începutul tratatului cu sensul nespecializat de „gîndire" (cf. I, 2, 404b 5, împreună cu nota aferentă, unde ne-am argumentat poziția), dar el are în *Etica Nicomahică* un sens specializat de gîndire care are ca obiect acțiunea și individualul (termenul φρόνησις fiind reluat în latină prin *prudentia*, iar Stella Petecel, în traducerea *Eticii Nicomahice*, a dat formula *„înțelepciune practică"*). Fie că aici avem sensul general al termenului, fie că îl avem pe cel specializat, raționamentul nu se schimbă, dar este foarte posibil ca repetiția lui alături de νοεῖν să marcheze faptul că aici Aristotel are deja în vedere sensul precis de cunoaștere practică. Am preferat și noi această formulă, urmîndu-l pe Hett (1936, p. 155: *„thinking, both speculative and practical"*), așa cum a înțeles și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 4, 16), dar

și Ross (1961, p. 284, deși la p. 281 traduce doar *„knowing, thinking“*). Barbotin (1989, p. 84: *„intelligence“*) recunoaște (p. 125) faptul că *„în tot acest capitol, terminologia funcțiilor cunoașterii este fluctuantă. Sensul fiecărui termen poate fi determinat prin jocul opozițiilor și al apropierilor de sens al fiecărui termen“*. Observația este foarte întemeiată, cu atît mai mult cu cît Aristotel pășește prin aceste capitole pe terenul foarte glisant al invenției sale din capitolul următor, *intelectul posibil*, căruia nici măcar nu îi găsește un nume. Noi am considerat în toate ocurențele lui φρονεῖν că ar fi vorba de gîndirea practică, deși nu excludem un sens încă neprecizat riguros al termenului.

[544] Acest motiv al asemănării între sensibilitate și intelecție ar fi putut fi interesant pentru presocratici, dar la Aristotel asemănarea are un și motiv mai important, prezentat în capitolul următor, anume structura receptivă comună celor două.

[545] Pentru expresia πρὸς παρέον, putem înțelege și posibilitatea unei experiențe sensibile, dar și o dispoziție organică. Rodier (1900, p. 399) propune și versiunea *„în funcție de starea corpului“* și așa înțelege și Albert (ed. Stroick, 1963, p. 170. r. 67 sqq.), deși sensul ni se pare mai bine redat prin apelul la experiența mediului extern, de vreme ce textul vorbește despre sensibilitate și acțiune.

[546] Cf. Empedocle, fr. DK, B. 106 și 108.

[547] Cf. Homer, *Odiseea*, XVIII, v. 136: (este vorba despre om în general) *„căci mintea-i se tot schimbă după ziua ce-o luminează cel de sus“* (trad. de G. Murnu).

[548] Teoria corporalității gîndirii a fost analizată și respinsă mai sus, I, 2, 404b 8 – 405b 10. Pentru Aristotel, condiția necorporalității este necesară pentru a demonstra receptivitatea intelectului, în capitolul următor. Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 4, 3-6), urmînd de fapt și interpretarea lui Albert (ed. Stroick, 1963, p. 171, r. 5 sqq.), supraliciteaza puțin sensul textului lui Aristotel și interpretează astfel: dacă admitem că există o influență celestă asupra sensibilității, identificarea ei cu intelectul ar conduce la ideea că și intelectul este supus astrelor. Intenția thomistă este aceea de a demonstra că aceasta este ideea presocratică respinsă de Aristotel, iar pentru aceasta, el citează versul complet din Homer, în care „tatăl zeilor“ este pentru

Thoma o dovadă că este vorba de incidența astrală, de vreme ce el credea în faptul că presocraticii promovau o teologie astrală. Interpretarea lui Thoma este eronată, deoarece tocmai Aristotel pare să fi fost promotorul unei teologii astrale (cf. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998, p. 264 sqq.), dar intenția thomistă este mai interesantă decît corectitudinea ei: înaintea comentariului la capitolele 4 și 5 ale cărții a III-a, Thoma din Aquino vrea să se asigure de absența unei analogii posibile între cer și intelect, care l-ar putea eventual conduce spre teza averroistă a unității intelectului.

549 Aristotel a analizat și a respins mai sus, I, 2 și I, 5, 409b 26 sqq. teza cunoașterii asemănătorului prin asemănător provenită de la Empedocle. Fundamentul acestei critici se regăsește, de fapt, în distincția proprie lui Aristotel între ființa în act și ființa potență: lipsit de ea, Empedocle ar fi încercat să arate mecanismul cunoașterii folosind doar conceptul ființei în act, pe cînd intelectul este, pentru Aristotel, receptivitate și, deci, ființă în potență.

550 Pasajul ar putea fi interpretat ca o aluzie la Democrit (cf. și *supra*, I, 2, 404a 27), sau la Protagoras, Empedocle, Democrit, sau Anaxagoras, menționați în *Metafizica*, IV, 5, 1009b 1 sqq. pentru relativitatea opiniilor lor despre adevăr.

551 Cunoașterea contrariilor este una singură (cf. *Retorica*, II, 2-3, 1397a 7 etc.).

552 Pentru o listă a diferențelor dintre sensibilitate și inteligență, cf. nota 362, iar pentru animalele simple care au imaginație, cf. *infra*, III, 3, 428a 9-11.

553 Departe de a desemna o precaritate a ei, capacitatea intelectului de a formula și recunoaște falsul desemnează o funcție nobilă a ei prin care domeniul ei întrece domeniul sensibilității. Afirmația lui Aristotel poate fi interpretată ca un ecou la argumentarea lui Platon din dialogul *Sofistul* privind posibilitatea enunțului falsului și a construcției problemei falsului și ca un corespondent epistemic al uneia dintre cele mai importante accepții ale ființei, anume ființa ca adevărat și fals. Astfel, Platon a consacrat o respingere a sofiștilor în acest dialog, arătînd faptul că, prin depășirea eleatismului, putem formula un sens al negației în discurs astfel încît gîndirea să poată enunța drept fals sau adevărat un discurs conform unui sistem universal de reguli

care ilustrează combinările posibile ale ideilor (cf. *Sofistul*, 253c, pentru textul întemeietor al logicii și al ontologiei deopotrivă), sistem numit „dialectică". Admițînd rolul negației în combinarea ideilor, Platon rămîne totuși prizonierul unei prejudecăți formulate de Aristotel în *Metafizica*, XIII, 2, 1089a 1 sqq., conform căreia negația nu are sens în afara predicației, ci doar în interiorul ei, deosebind astfel între ceea ce logica clasică numește propoziție nedeterminată (*S est nonP*) și propoziția negativă (*S non est P*) care exprimă o privație a subiectului. Această din urmă observație este ilustrată în epistemologia din *Despre suflet*: dacă în natură negația corespunde privației și dacă privația nu există decît într-un compus, atunci privația poate fi cunoscută numai în interiorul corespondentului epistemic al compunerii între formă și materie, care este predicația. Or, la predicație are acces doar intelectul, prin urmare senzațiile sînt întotdeauna adevărate (chiar dacă ne înșelăm asupra culorii unui obiect, noi resimțim *cu adevărat* culoarea care ni se pare că există), imaginile false sînt și ele existente în mintea noastră, dar intelectul poate gîndi falsul ca fals deoarece domeniul lui este predicația.

554 Termenul ὑπόληψις ridică o problemă traducătorului. Cu un verb corespondent debutează tratatul și el apare de cinci ori în rîndurile următoare, parând să desemneze cel mai general și mai vag sens al cunoașterii intelectuale care are o sursă exterioară sensibilă de la care pleacă în construcția unui concept. Termenul a fost tradus cu *„croyance"* (Barbotin, 1989, p. 85 sau Rodier, 1900, p. 404) cu *„értelem – înțelegere"* (Steiger, 1988, p. 116), sau cu *„judgement"* (Hett, 1936, p. 157 și Ross, 1961, p. 282). În limba latină, el apare în traducerea comentariului lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 362), în versiunea *„consilium"*, în textul folosit de Albert el apare ca *„opinio"*, dar Albert îl reia și ca *„acceptio"* (cf. ed. Stroick, 1963, p. 172, r. 31), iar în textul tradus de Guillaume din Moerbeke pentru Thoma din Aquino el rămîne *„opinio"* (*Sentencia de anima*, III, 4, 18). Noi nu îl putem traduce, însă, nici prin *„opinie"* (avînd în alte pasaje δόξα), nici cu *„judecată"* (deoarece nu este vorba în sens strict de relaționarea unui subiect cu un predicat), nici cu *„credință"*, căci avem în text și πίστις. În traducerea sa în limba română, N.I. Barbu a tradus termenul prin *supoziție* (ed. a II-a,

1996, p. 67), dar nici această accepție nu poate fi reținută, întrucît termenul „supoziție“ trimite mai degrabă, într-o terminologie filozofică riguroasă, la calificarea termenului în logica medievală, de pildă, la William Ockham (cf. *Nota introductivă* a Simonei Vucu din W. Ockham, *Despre universalii*, ed. Polirom, Iași, 2004, pentru accepția *supoziției* în limba română). În cele cinci ocurențe ale termenului de aici, Aristotel are în vedere sensul cel mai larg și mai vag al unei operații intelectuale (așa cum afirmă și Rodier, 1900, p. 404), în care se încadrează știința, opinia, gîndirea practică. În același sens explică și Themistius termenul (ed. Heinze, 1890, p. 88): *„numesc* ὑπόληψις *întreaga dispoziție critică a facultății logice luată la un loc, ca un gen ale cărui specii ar putea fi considerate opinia, știința și gîndirea practică“*. Pe de altă parte, în *corpus aristotelicum*, termenul are următoarea semnificație: „ὑπολήψις *are loc cînd se naște un singur universal din mai multe concepte ale experienței relative la lucruri asemănătoare*“ (*Metafizica*, I, 1, 981a 5). Între numeroasele ocurențe date de Bonitz (800a 56), le reținem mai ales pe cele din *Analiticele posterioare*, II, 15, 64a, *Topice*, II, 8, 114a, etc., iar sensul pare a fi de *„judecată, convingere, opinie cu caracter universal“* (cf. M. Florian, *Indice terminologic*, în Aristotel, *Organon*, II, ed. IRI, București, 1998, p. 669). Definiția din *Metafizica* ne-ar convinge să traducem cu „abstractizare“, dar pentru că în contextul de față avem și specii ale sensului acestui termen care pot ține de alte procedee logice, am preferat „înțelegere“. Această opțiune este formal corectă, fiindcă reia sensul contextual al termenului. O altă problemă este, însă, construcția etimologică a termenului, din verbul λαμβάνω și din prepoziția ὑπὸ, ceea ce ne trimite la gîndul posibil al unei „susceptii“ a materiei într-o formă, ceea ce este o interpretare coerentă cu aristotelismul și mai expresivă, chiar dacă ea nu produce nici un sens în sine în română.

555 Ross (1961, *ad* 427b 17) propune ștergerea cuvîntului νόησις, care ar crea o informație inutilă, deoarece Aristotel ar dori aici să deosebească imaginația de înțelegere. Rodier (1900, p. 403) menționează și el această idee la H. Madvig, dar o respinge, asemeni altor traducători moderni (Steiger, 1988, p. 410, o respinge explicit), întrucît termenul este transmis de tradiția

manuscrisă și nu creează o absurditate logică: imaginația nu este gîndire, dar este o parte a gîndirii (cf. *infra*, III, 3, 427b 26-27).

[556] Despre artele mnemonice, cf. *Topica*, 163b 28 (*„Într-adevăr, întocmai cum la cel ce posedă mnemotehnica este de ajuns să trezească în memorie locurile comune mnemotehnice pentru ca să își amintească de îndată de lucrurile însele...“*, traducere de M. Florian), sau *Despre memorie*, 452a 12, *Despre vise*, 458b 20, dar și Cicero, *De oratore*, II, 86-87, Quintilian, *Institutio oratoria*, XI, 2.

[557] Cf. *infra*, III, 4-5 pentru natura intelectului teoretic, iar pentru cel practic, cf. *Etica Nicomahică*, VI, 3 și 5, așa cum sugerează și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 4, 22).

[558] Întreg alineatul enunță un paradox al imaginației: ea depinde de sensibilitate, fără a fi o parte a ei, și este o parte a gîndirii, dar activitatea ei seamănă cu aceea a vederii. De fapt, acest paradox este cel care precizează rolul intermediar și de sinteză cognitivă a imaginației, pentru care conținutul cunoașterii are o unitate, de la actul sensibilității pînă la desfășurarea unei demonstrații. Diviziunea stabilită în alineat face din imaginație și înțelegere părți ale gîndirii, iar din știință, opinie și rațiune practică părți ale înțelegerii.

[559] Intenția lui Aristotel este limpede: el dorește să se refere la imaginație ca la o facultate vecină sensibilității și intelecției, examinînd dificultățile acestei vecinătăți. Dar dincolo de intenția lui Aristotel, acest capitol este punctul de plecare al speculațiilor medievale asupra naturii imaginației care dezvoltă, de fapt, textul lui Aristotel în direcția avicennismului și, în general, a teologiei arabe a imaginației profetice. Observația interesează, însă, și chiar și înțelegerea textului lui Aristotel depinde de urmărirea acestor comentarii, fiindcă dificultățile raportării imaginației la intelect și sensibilitate primesc o posibilă soluție în diversificarea medievală a teoriei imaginației. De exemplu, la Albert (ed. Stroick, p. 166, r. 45 – p. 168, r. 37) există trei tipuri de imaginații, adică imaginația propriu-zisă, o facultate a sensibilității care poate alimenta visul și, fiind sub incidență astrală, poate avea putere predictivă în vis, devenind sub un anume regim alimentar imaginație profetică, apoi o facultate

estimativă, care corespunde intențiilor (concept de origine avicenniană, în *De anima*, V, 1), și în fine, *phantasia*, facultate superioară a imaginației, care face tranziția între senzații, imagini și intenții, realizînd (dacă ne putem îngădui analogia) un adevărat schematism transcendental al imaginației.

560 Așa cum notează Barbotin (1989, p. 125), sensul metaforic al termenului φαντασία ar putea să se refere la orice facultate de cunoaștere. O asemenea ocurență se află mai sus, I, 1, 402b 23, unde l-am tradus prin „reprezentare".

561 Diferența dintre știință și intelect ar putea părea obscură, de vreme ce avem aici o enumerare a facultăților. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 366) explică astfel deosebirea: „*Iar el înțelege prin intelect, după cum mi se pare, propozițiile prime, iar prin știință ceea ce provine din ele.*" Interpretarea leagă astfel teoria intuiției intelectuale din *Analiticele posterioare*, II, 19 de teoria intelecției din *Despre suflet*.

562 Definiția dată încă nu este precisă, deoarece ea situează imaginația doar printre facultățile de cunoaștere, fără a preciza diferența ei specifică. Dar precizarea legăturii ei cu adevărul și falsul este sfera în care Aristotel îi va decide mai jos diferența specifică: cf. *infra*, III, 3, 428b 10 sqq.

563 Prima diferență dintre simțuri și imaginație: imaginația poate să nu fie nici senzație în potență, nici senzație în act, ci să aibă loc în vis. Argumentul se înrudește logic cu ultimul.

564 Senzația nu este prezentă în sensul în care ea ar fi permanent în act (deși așa apare ea mai jos, cf. III, 4, 429a 2), ci în sensul că ea este prezentă la toate animalele. Aceasta nu înseamnă că ea nu este mereu în act, ori de cîte ori se manifestă, însă verbul παρεῖναι nu exprimă pentru Aristotel în mod uzual actul.

565 A doua diferență între simțuri și imaginație: toate animalele au senzație, dar nu și imaginație, de pildă viermele. Deși textul nu este foarte clar, traducătorii sînt în general de acord (cf. Ross, 1961, p. 286) că albina și furnica sînt contraexemple ale acestei diferențe (pentru „prestigiul" noetic al albinei la Aristotel, cf. *Metafizica*, I, 1, 980b 22-24). Unul dintre primii care observă necesitatea adăugirii este Albert (ed. Stroick, 1963, p. 173, r. 35-45), care dă vina pe traducerea latină a textului neclar. Dar, între imaginația animalelor și cea umană, Albert și

Thoma au făcut o deosebire de esență, absentă din textul lui Aristotel. Astfel, imaginația animalului reia aspectele sensibile și le reproduce, pe cînd imaginația omului este creatoare (pentru Albert, ed. Stroick, 1963, p. 168, r. 80-90, sau în *Despre cincisprezece probleme*, I, în DUI, 2000, p. 103), rîndunelele își vor face permanent cuibul la fel, în vreme ce imaginația omului diversifică posibilul însuși. La fel, Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 5, 8) deosebește între o imaginație nedeterminată rațional și una determinată rațional.

[566] A treia diferență dintre simțuri și imaginație, poate cea mai importantă. Accesul imaginației la fals poate reprezenta un pas în plus al aparatului cognitiv spre realizarea unei capacități de formulare a negației și de ilustrare a ființei ca adevăr și fals.

[567] A patra diferență între simțuri și imaginație: imaginația poate ezita în privința identificării unei esențe, pe cînd senzația nu ezită fiindcă ea are acces doar la act. Această diferență ar putea fi redusă logic la cea anterioară, privind accesul imaginației la fals. Exemplul omului pe care ni se pare că îl vedem pare inspirat din Platon, *Philebos*, 38b-39e. Pe de altă parte, ultima secvență a textului (πότερον ἀληθὴς ἤ ψευδής) conținea în ediții anterioare lui Ross τότε în loc de πότερον, fiind fără sens și fiind declarată o posibilă interpolare. Adăugirea lui Ross dă o completitudine logică textului.

[568] A cincea diferență dintre simțuri și imaginație, care se poate reproduce și în absența obiectelor sensibile, spre deosebire de senzație. Deși Ross (1961, p. 286) susține distincția celor cinci deosebiri (ca și Averroes, ed. Crawford, 1953, p. 367), totuși credem că ultimele trei pot fi reduse la una singură, care exprimă raportul propriu dintre imaginație și posibilitate. Pe de altă parte, am reluat termenul ὁράματα prin „reprezentări" pentru a ilustra o sinonimie cu imaginile prezentă și în original.

[569] „Alăturarea" (exprimată de prepoziția μετὰ) se opune logic „împletirii" exprimate de termenul συμπλοκὴ mai jos (III, 3, 428b 28).

[570] Întreaga afirmație este o critică la doctrina platoniciană a imaginii din *Timaios*, 52a (unde există doar o aluzie la doctrina imaginii, ca asociere simplă a opiniei cu percepția), *Philebos*,

38b-39e (cf. *supra*, III, 3, 428a 13, exemplul omului pe care ni se pare că îl vedem) și *Sofistul*, 263e – 264b (pentru excluderea imaginației din sfera gîndirii și reducerea ei la senzație).

[571] Pasajul este esențial pentru înțelegerea statutului imaginii: Aristotel face o concesie platonismului în privința doctrinei „împletirii“, dar precizează că ea ar putea avea loc cel mult sub aspectul unității obiectului, ceea ce înseamnă că imaginația are rolul unificator al cunoașterii. Această propoziție ar putea să ne sugereze chiar că imaginația conține o structură primitivă a predicației, în sensul în care opinia despre alb spune ceva despre senzația despre alb, producînd o imagine. Totuși, nimic din natura senzației sau a opiniei nu se regăsește în imaginație, așa cum comentează Averroes (ed. Crawford, 1953, pp. 369-370). Astfel, imaginația poate predica într-un fel, dar nu poate discerne adevărul enunțurilor sale, ceea ce revine intelectului.

[572] Albert (ed. Stroick, 1963, p. 174, r. 62: *„sed contra istos“*) înțelege faptul că alineatul care începe expune contraargumentele la teoria prezentată în ultimele rînduri ale celui precedent.

[573] Ross (1961, *ad* 428b 8) așază *cruces desperationis* la limitele acestei propoziții, considerînd-o incertă: ea lipsește din comentariul lui Simplicius și din grupa **Σ** de manuscrise, ceea ce ar putea produce ipoteza unei interpolări.

[574] Cf. *Fizica*, VIII, 5, 256a 4 sqq.

[575] În acest pasaj nu este vorba despre o prezență în act a sensibilității, ci de existența acestei facultăți de care imaginația depinde. Cf. *infra*, III, 8, 432a 9: *„imaginile sînt ca niște senzații, cu excepția faptului că nu au materie“*.

[576] Pentru a simplifica fraza originală, am transformat cele trei cauzale în fraza anterioară a versiunii noastre în propoziții principale și am subliniat raportul lor cauzal cu propoziția prezentă prin sintagma „din aceste motive“. Raționamentul pare a fi următorul: 1. un obiect se poate mișca pe sine și îl poate mișca pe un altul; 2-3. imaginația se mișcă fiindcă o mișcă sensibilitatea; concluzie: mișcarea imaginației depinde de sensibilitate.

[577] Ross (1961, p. 283) nu vorbește de trepte, ci de *„argumente (reasons)“*. Noi credem că este vorba de o succesiune a percepției, chiar dacă ea nu este una temporală, ci mai ales una logică.

578 Faptul că simțurile se pot înșela sau pot fi chiar distruse se poate datora disproporției dintre calitățile sensibile ale organului receptor și cele ale obiectului sensibil (cf. *supra*, II, 11, 424a 2).
579 Verbul συμβηβεκέναι nu desemnează neapărat accidentul, ci și proprietatea în general, ca și la începutul tratatului (cf. *supra*, I, 1, 402a 8). De fapt, fie că este accident (un cal alb), fie că este o proprietate esențială (un lapte alb) percepția culorii poate fi supusă falsului la fel de ușor.
580 Expresia ἃ συμβέβηκε τοῖς ἀσθητοῖς („*care revine sensibilelor*" – dar fără ca verbul să aibă conotația accidentalului, cf. nota anterioară) apare în textul lui Immanuel Bekker la rîndul 24. La sugestia lui Bywater (cf. Rodier, 1900, p. 432), ea ar putea fi mutată la rîndul 20, și atît Rodier (*ibidem*), cît și Ross (1961, p. 283) acceptă această soluție, chiar dacă Ross tipărește între paranteze expresia și la rîndul 24. Deși ea are sens în ambele locuri, pentru că pasajul de față este evident incomplet, pe cînd celălalt poate fi înțeles și fără această expresie, ne asumăm situarea ei exclusivă în acest prim pasaj.
581 Pentru o listă completă a sensibilelor comune, cf. *supra*, II, 6, 418a 17-18 și III, 1, 425a 15-16.
582 Termenii φαντασία și φαός (φῶς) sînt într-adevăr înrudiți etimologic.
583 Așa cum au observat în general comentatorii textului (cf., de exemplu, Albert, ed. Stroick, 1968, p. 177, r. 16-24), termenul „parte – μορίον" semnifică o polemică tacită cu Platon, *Timaios*, 44d, 69c, 71a, care plasase sediul intelectului într-un organ corporal, în vreme ce Aristotel neagă de mai multe ori în acest capitol o asemenea situare. Problema textului este fie validarea definiției de la II, 1, 412b 3-5, fie declararea ei drept echivocă: este intelectul o parte a actului prim al corpului natural dotat cu organe, sau este o funcție iremediabil disidentă? Sau, poate că intelectul nu este o parte a lui, dar devine prin cunoaștere; întreg textul capitolului, împreună cu cel următor, constituie dezbaterea acestei teme.
584 Referința pronumelui este metaforică, altminteri, am contrazice afirmația din cartea I, 408b 1 sqq. unde Aristotel susținea că singurul autor al cunoașterii, ca act al sufletului, este

compusul. Prin urmare, sufletul gîndește în sensul în care compusul gîndește, iar afirmațiile în genul „sufletul gîndește" de mai jos trebuie înțelese metaforic. Pe de altă parte, persistă o neclaritate din textul lui Aristotel privind obiectul efectiv al acestui capitol. La prima vedere, ar putea fi vorba despre intelect în general. În schimb, cel puțin în primele două alineate, Aristotel se referă la caracterul său receptiv, iar în a doua jumătate a capitolului se referă la procesul de abstracție. Apoi, în capitolul următor, el distinge între un intelect în posibilitate (numit de Themistius și consacrat ca intelect posibil, deosebit de cel pasiv, așa cum vom vedea) și unul agent, cu funcție catalizatoare a cunoașterii. Ar putea rezulta de aici că obiectul acestor prime două alineate, sau, într-un sens mai general, al întregului capitol, ar putea fi intelectul posibil. De această părere sînt Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 383, Albert, ed. Stroick, 1968, p. 179, r. 77-78, Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, III, 7, 1).

585 Ca și în capitolul anterior (cf. *supra*, III, 3, 427a 19-20), credem că este vorba despre cunoașterea teoretică și practică, conforme sensului strict tehnic al celor două verbe (cf. *Etica Nicomahică*, VI, 5); totuși, cele două verbe au la Aristotel și o semnificație generală, așa cum am mai întîlnit chiar în acest tratat (cf. *supra*, I, 2, 404b 6). Dintre comentatori și traducători, unii au optat pentru o variantă (cf. Themistius, ed. Heinze, 1890, p. 93: *„cu privire la partea sufletului pe care o folosim în vederea contemplării și a acțiunii"*, sau Philopon, ed. Verbeke, 1966, p. 1: *„prudentiare enim circa agibilia fit –a gîndi practic se referă la cele ce pot fi înfăptuite"*, sau Rodier, 1900, p. 435), alții pentru cealaltă (de pildă, Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, III, 7, 2, spune *„nam sapere pertinet ad iudicium intellectus, intelligere autem ad eius apprehensionem"*, deși folosește două traduceri latine, una care spune *„cognoscit et sapit"*, iar alta care spune *„cognoscit et prudentiat"*, din versiunea lui Guillaume din Moerbeke). Oricare ar fi sensul, este limpede că în acest capitol Aristotel are în vedere receptivitatea intelectului, fie el doar teoretic, sau și practic.

586 Intelectul este separabil deoarece nu deține un organ corporal, așa cum se afirmă mai jos. El nu poate fi separabil după mărime (cf. *supra*, III, 2, 427a 4-5, sau *infra*, III, 10, 433b

24-25), deoarece numai obiectele materiale sau cele geometrice au mărimi. Din acest motiv, rămîne ca el să fie separabil după noțiune, adică să conțină o diferență în raport cu celelalte facultăți ale sufletului. Dar este oare această diferență una generică sau specifică? Diferența constă în absența organului corporal. Atunci, ea este generică, dacă sufletul este *„actul prim al corpului natural dotat cu organe“*. Prin urmare, definiția sufletului este amenințată de echivocitate, de care se poate salva numai prin apel la analogia dintre seria figurilor geometrice și seria facultăților sufletului (cf. *supra*, II, 3, 414b 20 sqq. și nota 293). Pe de altă parte, fraza are o anumită simetrie cu fraza din debutul capitolului 9, dedicat mișcării, ceea ce subliniază simetria problematică dintre cunoaștere și mișcare cu care au debutat capitolele I, 2 și III, 3.

[587] Diferența are loc între intelect și celelalte facultăți, iar nu între diversele facultăți intelectuale. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 96) sugerează că ar fi vorba *„mai ales de diferența față de imaginație“*, fiind vorba de o facultate proximă intelectului.

[588] Analogia este fundamentală, deoarece pe ea se întemeiază teoria cunoașterii la Aristotel, în care subiectivitatea este considerată fundamental pasivă, iar pasivitatea este nota comună a celor două facultăți. Pentru primul enunț al analogiei în tratat, cf. *supra*, II, 5, 417b 18, împreună cu nota 362, pentru lista diferențelor dintre simțuri și intelect.

[589] Asemănarea dintre intelect și sensibilitate face ca pasivitatea ambelor să revină la calitatea de receptivitate a celor două. Dar faptul că există totuși o diferență între tipurile de pasivitate o demonstrează întrebarea de mai jos (429b 24-25), în care receptivitatea intelectului (posibil) este definitiv asociată de Aristotel cu eternitatea și indestructibilitatea lui, ceea ce face ca această receptivitate să semene mai degrabă receptivității locului pe care îl ocupă un obiect (care întotdeauna poate fi înlocuit), decît receptivității materiei, care se consumă în actul receptării. Din acest motiv, Aristotel adaugă cuvintele *„sau altceva de felul acesta“*. Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 94) explică paradoxal, dar corect, aceste cuvinte ale textului: *„ea trebuie să fie neafectată, dar în sensul strict al afectării“*.

[590] Definirea intelectului ca pură receptivitate nealterabilă ar putea să apropie această idee de conceptul receptacolului platonician (cf. *Timaios*, 48e sqq.), deși receptacolul platonician nu este receptiv al formelor, ci al realităților. (Comparația este sugerată de Thoma din Aquino, *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, 24, în DUI, 2000, p. 157). Faptul că intelectul este receptiv al speciei fără a se altera pe sine le-a sugerat lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 389) și lui Albert (ed. Stroick, 1968, p. 180, r. 21) ideea că el este și etern, întrucît în el nu există coruperea materiei, iar acest lucru îl declară Aristotel despre întreg intelectul de mai multe ori pe parcursul tratatului. Această opinie a fost exprimată de cei doi împotriva lui Alexandru din Aphrodisia (*Despre intelect*, 17, în DUI, 2001, p. 45), care considera intelectul posibil o simplă preparare în vederea cunoașterii, rezultat al unei combinări a elementelor. Această teorie l-a determinat, de altfel, să denumească intelectul posibil νοῦς ὑλικός, *intellectus materialis*. Averroes a replicat în întreg comentariul său la acest pasaj la această teorie, dar a folosit, convențional, tot terminologia lui Alexandru, iar Thoma din Aquino (în *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, 1, în DUI, 2001, p. 141) a respins această terminologie, deși i-a atribuit-o lui Averroes. Averroes îl critică vehement pe Alexandru și expune o teorie a afectării intelectului menită să explice paradoxul afectării neafectate a lui Aristotel (ed. Crawford, pp. 393-395, pentru critica lui Alexandru, și p. 400, pentru teoria celor două subiecte): pentru el, există două subiecte receptive ale cunoașterii în care este constituit conceptul, dintre care unul este intelectul posibil neafectat și nemuritor, unic pentru toți oamenii prin nedeterminarea lui (p. 407), iar celălalt este imaginația, receptivă dar pieritoare. Teoria a fost criticată de Thoma din Aquino în tratatul său *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, dar teoria celor două subiecte a supraviețuit pînă la Descartes, sub forma deosebirii dintre conceptele obiective și cele formale (cf. studiul nostru în *Intermediaritate și Ev Mediu*, ed. Viața creștină, Cluj, 2002, pp. 55 sqq.). Sensul disputei este foarte important pentru înțelegerea textului lui Aristotel, deoarece prin înțelegerea ei putem clarifica gradul de individuare posibil al intelectului aristotelic și putem determina

autorul cunoașterii, care poate fi o subiectivitate generică sau subiectul individual (așa cum speră Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, III, 7, 20, apărînd principiul *„hic homo intelligit“*).

[591] Prin urmare, sursa teoriei intelectului aristotelic este Anaxagoras. Totuși, el a gîndit inteligența ca o forță cosmică prin care este reglementată mișcarea universului, cf. DK B 12. Aceasta înseamnă că moștenirea lui Anaxagoras ridică o problemă pentru noua teorie: în ce fel natura de forță celestă a inteligenței lui Anaxagoras se regăsește la nivelul intelectului aristotelic? (Pentru ontologia intelectului, cf. și ultima notă la capitolul 5). Aristotel invocă aici o analogie între putere și cunoaștere, ceea ce înseamnă că atributele intelectului aplicate de Anaxagoras puterii intelectului sunt transferate de Aristotel asupra capacității lui de cunoaștere. Astfel, nu este însă vorba doar de o analogie, ci și de o transpunere a atributelor, deoarece și cunoașterea este o formă de putere, de vreme ce este capabilă să abstragă. (Pentru teoria abstracției, cf. *infra*, nota nr. 604).

[592] Cf. Thoma din Aquino, *Sentencia de anima*, III, 7, 10: *„ca și cum am spune că o umoare amară ar apărea înăuntrul celui a cărui limbă este cuprinsă de febră“*. Termenul παρεμφαινόμενον se referă la un eventual obiect actual, străin de natură potențială a intelectului, care s-ar afla în intelect: tocmai el, crede Aristotel, ar împiedica cunoașterea intelectului pur, prin impuritatea lui. Pentru o posibilă reluare a acestei idei, cf. și Plotin, *Enneade*, IV, 3, 19. Afirmația lui Aristotel subliniază caracterul de pură posibilitate a intelecției și pare o polemică tacită cu Empedocle, susținător al cunoașterii asemănătorului prin asemănător (cf. *supra*, I, 2, 404b 8). Ross (1961, p. 292) susține că ἀλλότριον este subiect al propoziției, dar, dacă el ar fi fost complementul direct al propoziției, așa cum au înțeles cei mai mulți comentatori vechi (dar și Rodier, 1900, p. 438), sensul nu s-ar modifica. Verbul ἀντιφράττειν a mai fost folosit, observă tot Ross, în *Analiticele Posterioare*, 87b 40, *Despre cer*, 293b 25 sau *Meteorologicele*, 345a 29 pentru a denumi eclipsa, ceea ce poate sugera un sens foarte plastic al obiectului actual care apare înăuntrul intelectului și „eclipsează“ obiectul care trebuie, de fapt, cunoscut.

593 Genitivul nu trebuie considerat neapărat o garanţie a faptului că Aristotel ar recunoaşte că intelectul este o substanţă în sine din suflet, chiar dacă el poate deveni al sufletului prin cunoaştere. Distanţa dintre cele două realităţi este subliniată şi de dativele care urmează în paranteză („*cel prin care*"). Averroes (cf. ed. Crawford, 1953, p. 405) foloseşte termenul *coniunctio* pentru a desemna legătura dintre om şi intelect.
594 Expresia este analogică uneia de mai jos (cf. *infra*, III, 8, 432a 3, εἶδος εἴδων, „specie a speciilor", atribuită tot intelectului), şi ar putea fi o aluzie la Platon, prin preluarea desemnificată a terminologiei sale privind lumea ideilor (*Republica* 508c, *Phaidros*, 247c, Timaios, 30c). Pe de altă parte, pasajul este unul dintre numeroasele afirmaţii ale acestui capitol care ridică problema ontologiei intelectului, dar fără să o rezolve. Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 409, tradus şi în DUI, 2001, p. 75), reamintind tacit cele trei sensuri ale substanţei (cf. *supra*, II, 1) subliniază faptul că el nu poate fi nici formă, fiind primitoare a ei, nu poate fi nici materie, fiind imaterial, nu poate fi nici compusul lor, nefiind nici unul dintre ele. Rămîne astfel ca intelectul să fie un „al patrulea gen de fiinţă", pentru Averroes, un corespondent ontic al subiectivităţii generice, dar simultan o forţă care pune în mişcare astrele, ceea ce demonstrează recuperarea ideii de inteligenţă a lui Anaxagoras la Averroes, în ideea intelectului unic pentru toţi oamenii.
595 Subiectul este exprimat metaforic, deoarece nu senzaţia simte, şi nu sufletul gîndeşte, ci compusul (cf. *supra*, I, 4, 408b 1 sqq.)
596 Pentru teoria sensibilului prea intens care poate altera simţul datorită proporţiilor existente în simţ, cf. *supra*, II, 12, 424a 29 sqq. Simţul deţine un mediu extern, în vreme ce intelectul nu deţine un mediu extern, ceea ce îi permite să devină „toate lucrurile" (cf. *infra*, III, 5, 430a 14-15).
597 Afirmaţia este un răspuns la întrebarea lansată în debutul capitolului: intelectul este separat după noţiune, adică după faptul că este lipsit de organ corporal, ceea ce ridică problema legăturii sale substanţiale cu sufletul, precum şi a univocităţii definiţiei sufletului. Dar faptul că intelectul este lipsit de organ corporal asigură capacitatea lui de a sesiza şi abstractiza

universalul, identificîndu-se în act cu el, precum și de a cunoaște individualul separat de materia lui.

598 Afirmația poate fi văzută ca o garanție că subiectul acestui capitol este intelectul „care devine toate“ din capitolul următor, și anume intelectul posibil, așa cum l-a numit Themistius în comentariul său (νοῦς ἐν δυνάμει, *intellectus possibilis*). Grație imaterialității sale, intelectul se identifică cu inteligibilele, ceea ce îl face pe el însuși inteligibil pentru sine.

599 Așa cum a observat și Rodier (1900, p. 441), Aristotel ar putea avea în vedere aici ultimul dintre cele trei stadii ale știutorului, expuse *supra*, II, 5, 417a 22 sqq.

600 Intelectul rămîne în potență chiar și în deplina lui actualitate, deoarece, așa cum a înțeles Philopon (ed. Verbeke, 1966, p. 19), el își păstrează chiar și atunci starea de dispoziție, care corespunde celei de-a doua etape a realizării știutorului în act (cf. trimiterea din nota anterioară). Dar, dacă el nu ar rămîne și atunci în potență, ar deveni act pur, ceea ce înseamnă că, pentru Aristotel, tocmai aparatul cognitiv care dă omului posibilitatea de a cunoaște îl și limitează în diferența sa față de inteligibilitatea absolută a motorului prim. Dar pasajul actului incomplet al intelectului poate fi interpretat și în altă manieră: cf. nota următoare.

601 În această formă, propoziția lui Aristotel ne spune doar că intelectul este capabil de cunoaștere, iar expresia δι᾽ αὑτοῦ repetă formula aflată cu trei rînduri mai sus. De fapt, această lecțiune reprezintă o corecție propusă de Bywater și adoptată de Ross (1961, p. 292), sau de Steiger (1988, p. 125), în locul formulei δι᾽αὑτόν, pe care o conservă cea mai mare parte a manuscriselor recepte. Cu această lecțiune veche, textul ar fi fost: *„Și astfel, el se poate cunoaște pe sine“*. Rodier (1900, p. 441) și Barbotin (1989, p. 90) conservă vechea lecțiune. Nu este vorba, în opțiunea dintre cele două lecțiuni, de una corectă și alta incorectă, fiindcă ambele aparțin istoriei textului, iar decizia în privința lor este importantă fiindcă textul ar putea sau nu să ne vorbească aici despre autocunoaștere. Este, totuși, puțin probabil ca textul original să fi abordat aici teoria autocunoașterii, fiindcă el vorbește de posibilitatea cunoașterii inteligi-

bilului, chiar dacă prin această cunoaștere și intelectul devine inteligibil și s-ar putea cunoaște pe sine. Apoi, întregul pasaj este dedicat abstracției, chiar dacă el nu este foarte limpede formulat. Prin urmare, preferăm lecțiunea lui Ross, dar nu trebuie uitat că la acest pasaj apar comentariile dedicate autocunoașterii de comentatorii vechi ai textului, de pildă Alexandru din Aphrodisia, care vorbește de o autocunoaștere incompletă, întrucît intelectul se poate cunoaște pe sine doar ca obiect (cf. *Despre intelect*, 8, în DUI, 2001, p. 39), ceea ce Alexandru înțelege, probabil, din sensul nou al actului incomplet al intelectului enunțat mai sus, tocmai fiindcă acest sens rezultă din alăturarea acelui pasaj cu lecțiunea pe care Alexandru o avea.

602 Deosebirea are loc fiindcă atît mărimea, cît și apa angajează o materie pe care intelectul o separă, pentru a cunoaște esența. Pentru sensul ontologic al acestei diferențe, cf. *Metafizica*, VII, 6, 1031a 15-31.

603 Identitatea există în cazul celor care sînt doar esență și, deși nu pot fi cunoscute în sine, fac totuși obiectul discursului: cf. *Metafizica*, VIII, 3, 1043b 1: *„ceea ce era pentru a fi, specia și actul coincid. Căci sufletul și esența sufletului sînt același lucru, dar esența omului și omul nu sînt același lucru"*.

604 Cf. și *infra*, III, 7, 431b 12-16. Întreg textul alineatului este capital pentru teoria cunoașterii aristotelice, deoarece el enunță elementele primare ale teoriei abstracției, chiar dacă o face în mod evident confuz. Teoria aristotelică a abstracției mai este schițată în mai multe pasaje (*Despre suflet*, I, 1, 402b 7-8, pentru posterioritatea universalului în cunoaștere, *Metafizica*, I, 1, 981a 3 sqq., pentru o formare empirică a universalului, sau *Analiticele Posterioare*, II, 19, pentru o teorie empiristă a achiziției universalului, dublată de o teorie a cunoașterii intuitive a primelor principii). În pasajul prezent, dintre cele două variante propuse în text, Aristotel pare să o aleagă pe a doua, așa cum înțelege și Albert (ed. Stroick, p. 200, r. 43-44): *„fără nici o îndoială, aceeași facultate le discerne pe ambele, dar sub alt raport"*. Dar cu sau fără această afirmație, ne aflăm în plin paradox: omul cunoaște adevărul despre un lucru singular, pe care îl și percepe senzorial, căruia îi și desprinde esența prin

intelect. Dar cele două facultăți nu pot fi absolut deosebite în activitatea lor, chiar dacă esența lor este diversă, deoarece nu ar mai fi nici o garanție că esența gîndită de intelect aparține tocmai individualului receptat de sensibilitate. Adevărata sinteză, așa cum au înțeles comentatorii (mai ales Averroes și Albert, cum vom vedea) este oferită de imaginație, ceea ce îl scapă pe Aristotel și de un model de cunoaștere empirist, și de unul raționalist exclusiv. Astfel, pentru Philopon, nevoia unei sinteze a cunoașterii este evidentă (ed. Verbeke, 1966, p. 23): *„Nici simțul nu este receptiv al celor inteligibile, nici intelectul al celor sensibile, ci atunci cînd înțelege sensibilele, el înțelege folosindu-se de simț (sensu utens intelligit).* Pentru a face inteligibil acest proces, Averroes a propus conceptul de *„dezgolire (denudatio)“* în care el arată cum colaborarea simultană a intelectului cu sensibilitatea face ca obiectele să fie dezgolite de esențele lor (ed. Crawford, 1953, p. 390): *„Iar a le dezgoli (denudare) nu înseamnă nimic altceva decît a le face înțelese în act după ce fuseseră înțelese în potență, astfel încît a le înțelege nu înseamnă altceva decît a le recepta.“* Din acest motiv, pentru Averroes a „înțelege“ înseamnă *„a forma cu ajutorul intelectului“* (*ibidem*, p. 400), adică a asocia o formă inteligibilă cu o „materie“ a imaginației. De aceea, intelectul este capabil de abstracție (*ibidem*, p. 384-385): *„Și, de aceea, sufletul rațional trebuie să ia în considerare intuițiile facultății imaginative, tot așa cum simțul trebuie să ia în seamă sensibilele. Dar s-ar părea că formele lucrurilor exterioare mișcă această facultate astfel încît mintea (mens) le îndepărtează pe ele de materii și le face mai întîi înțelese în act după ce fuseseră înțelese în potență, iar de aici s-ar părea că acest suflet este activ, nu pasiv. Dar în măsura în care cele înțelese îl mișcă pe el, este pasiv, iar întrucît ele sînt mobilizate de ea, este activ.“* Imaginația este materie pieritoare a abstracției (*ibidem*, p. 400) și ea conlucrează cu intelectul posibil, în vreme ce obiectul sensibil sau inteligibil și intelectul activ (cf. *infra*, cap. 5) conlucrează ca factori motivanți ai cunoașterii. Astfel formulează Albert (ed. Stroick, 1968, p. 185, r. 79-83): *„Chiar dacă imaginea este particulară și sensibilă, totuși ea nu mișcă intelectul posibil, existînd separat în actul particularului și al sensibilului, ci mai degrabă printr-un*

act de dezgolire și abstragere (actu denudationis et abstractionis) pe care îl primește de la lumina intelectului agent". Rămîne totuși un fapt confuz, și anume cine este obiectul cunoașterii: mai poate fi el obiectul singular sau este inteligibilul? Thoma din Aquino accentuează ferm necesitatea primei variante, astfel încît unitatea cunoașterii este păstrată (*Sentencia de anima*, III, 8, 19): *„Științele se referă la lucruri, și nu la specii sau la intenții inteligibile, cu excepția științei teoretice. De aceea, este evident că specia inteligibilă nu este obiectul intelectului, ci <acest obiect este> esența lucrului înțeles.*" Atunci, specia inteligibilă ar trebui să fie un intermediar prin care înțelegem singularul (cf. *Summa theologica*, Ia q. 85 art. 2, pentru o teorie completă a abstracției și pentru necesitatea unei asocieri a conceptului cu imaginea – *conversio ad phantasmata* —, sau așa cum spune el în *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, 109-112, în DUI, 2001, p. 217): *„Căci nu singularitatea intră în contradicție cu inteligibilitatea, ci materialitatea*"). Din tot acest ansamblu teoretic, care ascunde continuități și polemici, un aspect rămîne neclar, privind natura și originea speciei inteligibile. În discuțiile prealabile publicării acestei versiuni a tratatului aristotelic, colegul meu Dan Săvinescu mi-a sugerat următoarea referință privind distincția tomistă: conceptul de *species* recuperează sensul aristotelic originar în aceeași măsură în care îl depășește prin situarea sa într-un context augustinian. Magistrul dominican și tradiția pe care o influențează (un Ioan de Sfîntul Toma, de pildă) disting între *species impressa* sau forma inteligibilă abstrasă de intelectul agent din imaginație, și *species expressa* care definește transpunerea formei inițiale în planul intelectului posibil. Continuitatea celor două momente nu exclude un registru de semnificare diferit: dacă prin *species impressa* avem încă o cunoaștere general-abstractă a obiectului, cu *species expressa* se va produce cunoașterea lui individual-concretă (cf. P. Garin, *La théorie de l'idée selon l'école thomiste*, Desclée de Brower, Paris, 1932, pp. 540-541). Neezitând să utilizeze terminologia augustiniană, Toma echivalează *species expressa* cu *verbum mentis* sau *verbum cordis* (cf. G. Rabeau, *Species. Verbum – L'activité intellectuelle élémentaire selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1938, pp. 65-69).

605 Cf. *Metafizica*, VI, 1, 1025b 33, sau VII, 5, 1030b 16-20.

606 Sensibilitatea recepteazä calitățile sensibile ale obiectului, iar

carnea prin care compusul viu receptează la nivelul pipăitului calitățile sensibile depinde de proporția calităților sensibile din carnea însăși (cf. *supra*, I, 4, 408a 14-15 și II, 11, 423a 13-15, dar și *Despre părțile animalelor*, I, 1, 642a 22, sau *Metafizica*, VII, 17, 1041b 17, sau Platon, *Timaios*, 82c).

607 Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 96) este de părere că exemplul este o reluare modificată a ideii lui Platon, din *Timaios*, 37c, privind cercul identicului și cercul diferitului care învăluie universul.

608 Continuitatea are loc între materie și esența ei formală (Philopon, ed. Hayduck, p. 531: *„materia este continuă, cum spune el, cu configurațiile* (τῶν σχημάτων“).

609 Altfel spus, esența faptului de a fi drept va fi o esență angajată într-o materie pe care o ordonează și căreia îi imprimă un scop. Pentru sensul special al expresiei *„ceea ce era pentru a fi“* la Aristotel, cf. nota 247.

610 Cf. *supra*, III, 4, 429a 19 și I, 2, 405a 16 și notele aferente.

611 Pentru natura paradoxului realizat între receptivitatea intelectului posibil și neafectarea lui, cf. *supra*, III, 4, 429a 15 și nota aferentă. Această propoziție motivează pe deplin deosebirea radicală dintre intelectul descris aici (numit de Themistius „posibil“) și sensul expresiei „intelect pasiv“ de mai jos, III, 5, 430a 25.

612 Cf. și *Despre generare și corupere*, I, 7, 323b 24 – 324a 9. Am tradus verbul ποιεῖν prin „a acționa“, deși el înseamnă originar „a produce“, spre a fi în consonanță cu terminologia intelectului activ, descris în capitolul următor.

613 Din această frază înțelegem faptul că Aristotel examinează trei ipoteze, dintre care o alege pe ultima, fiindcă ea se aplică și în cazul inteligibilității intelectului. Dacă acest sens este corect, punctul de dinainte de ἤ ar putea fi înțeles și ca o virgulă. Prin această soluție, Aristotel răspunde direct primei întrebări și indirect celei de-a doua, iar soluția ultimă este valabilă fiindcă este suficient de generală pentru a explica ambele întrebări.

614 Exemplul tablei trebuie raportat la cele trei sensuri ale știutorului, și el corespunde celui dintîi sens, al știutorului în posibilitate absolută (cf. *supra*, II, 5, 417a 22 sqq.). Ross (1961, p. 295) trimite și la o posibilă sursă în Platon, *Thaithetos*, 191c: *„în sufletele noastre există un aluat de ceară“* (trad. M. Ciucă).

615 Pentru prima oară în acest capitol, Aristotel face o aluzie limpede la problema autocunoașterii, deși el părea să o fi atins indirect și mai sus (cf. III, 4, 429b 9, cf. și nota aferentă). Faptul că gîndirea se gîndește pe sine aici ține de experiența identificării cu inteligibilele, ține de asocierea necesară cu imaginile (cf. *infra*, III, 8, 432a 8) și este posterioară cel puțin logic experienței de cunoaștere a obiectelor distincte de subiect. Prin urmare, această experiență de autocunoaștere nu poate fi asimilată celei descrise de Aristotel în *Metafizica*, XII, 7, 1072b, unde el pomenește rarele clipe ale unei identificări a gîndirii umane cu actul pur al celei divine. De fapt, credem că este vorba de două regimuri distincte ale gîndirii, care nu se explică nici unul pe celălalt; cel prezent descrie o limită naturală a gîndirii, iar cel din *Metafizica* se referă la o transgresare excepțională a ei care poate interesa mai degrabă istoria teologiei decît istoria antropologiei filozofice.
616 Cînd sînt gîndite, toate realitățile sînt însoțite de imagini și sînt, în sine, imateriale, dar Aristotel se referă aici la realități care nu provin din nici o experiență, ci sînt în sine imateriale.
617 Știința teoretică se deosebește de cea practică, al cărei obiect este acțiunea, dar afirmația lui Aristotel este în continuare imprecisă, fiindcă în interiorul științei teoretice, studiul mișcării unui corp este asociat unei materii.
618 Ross (1961, p. 295) este de părere că Aristotel nu discută în nici un pasaj din cele transmise de tradiție această problemă. Totuși, ea ridică o problemă privind raportul dintre ea și o frază a capitolului următor (430a 22, cf. și nota aferentă), unde se afirmă faptul că intelectul activ nu participă la discontinuitatea gîndirii. Pasajele nu ni se par contradictorii, deoarece actualizarea gîndirii este discontinuă, iar capacitatea de a mobiliza gîndirea (intelectul activ) este continuă. Cât privește finalul capitolului, sensul frazei este limpede: Aristotel subliniază asimetria relației dintre intelect și inteligibil: intelectul devine inteligibil prin cunoaștere, dar inteligibilul nu devine intelect prin cunoaștere.
619 În opinia lui Ross (1961, p. 296), nu putem reține și pe ἐπεὶ și pe ὥσπερ, întrucît ele au aceeași funcție în text. În mod evident, crede editorul textului, acest capitol și cel următor ne-au fost transmise de tradiție într-o manieră alterată.
620 Obiectele individuale studiate de fizică se întemeiază pe trei principii, adică materia, forma și privația. Dintre ele, esența lor universală este dată de materie și formă, iar individualitatea lor

de privație (cf. *Fizica*, II, 2, 194a 12, dar și Thoma din Aquino, *Despre principiile naturii*, ed. Univers Enciclopedic, București, 2001, mai ales paragraful 5). Termenul de „natură“ are aici în vedere spațiul rezervat diversității categoriale maxime, precum și generării și coruperii, și anume spațiul sublunar. Fiind vorba de principii, este vorba și de o forță activă universală, care face ca realitățile să se producă în act; acest aspect a facilitat lectura neoplatoniciană a lui Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 98): *„În cazul celor care se realizează de la natură, fiecare deține o potență anterioară și o desăvîrșire posterioară, și ele nu s-au oprit la aptitudinea lor naturală și la ceea ce se află în potență, căci ar avea de la natură acest lucru în zadar.“*

621 Comparația este legitimă, dar ca model derivat din modelul naturii, deoarece și *„arta imită natura“*: cf. *Fizica*, II, 4, 194a 21-23.

622 Din lectura frazei, persistă o neclaritate: de ce analogia propusă ar fi necesară? De fapt, ea este reluarea unui principiu propus în a doua parte a dialogului *Sofistul* (mai ales de la 253c pînă la finele dialogului), unde realul, gîndirea și limbajul au o structură comună, iar aceasta este compoziția subiectului cu predicatul. Aristotel conduce mai departe această idee, făcînd ca rostirea să fie τι κατὰ τινος („ceva despre altceva“, cf. *infra*, III, 6, 430b 26), și mai precis un λόγος της οὐσίας („o rațiune despre o realitate“ văzută ca afirmare a ceva despre altceva, cf. *Categorii*, 1, 1a 2), apoi făcînd realul să fie împletirea formei cu materia. Cunoașterea adevărului se întemeiază, de fapt, pe această analogie și de aici încep problemele ei: întrebarea fundamentală a cunoașterii aristotelice este: cum trece o esență din încorporarea ei într-o materie în intelect, dacă existenței sale îi este indispensabilă materia? Răspunsul, dat pe parcursul ultimei jumătăți a cărții a II-a și în III, 3-8, este legat de faptul că în intelect ea este asociată cu imaginea, a cărei funcție reprezintă materia determinată, cu intelectul „care devine toate“ (cf. fraza următoare) și trece dintr-un mediu în altul grație intermediarului care ajută această trecere, și care este intelectul activ în acest caz, dar în cazul percepției sensibile era cîte un alt intermediar pentru fiecare simț în parte.

623 Acest intelect corespunde direct celui descris în primele două alineate ale capitolului precedent. El a fost numit de Themistius *intelect posibil* (νοῦς ἐν δυνάμει, *intellectus possibilis* – ed. Heinze, 1890, p. 98, vezi și traducerea întregului comentariu la

acest pasaj al lui Themistius în DUI, 2001, p. 59 sqq.). Alexandru din Aphrodisia (*Despre intelect*, 1, în DUI, 2001, p. 33) încearcă o altă formulă (νοῦς ὑλικός, *intellectus materialis*), adoptată lexical, dar respinsă ca idee de Averroes, și respinsă atît ca idee, cît și ca terminologie de Thoma din Aquino (cf. *supra*, nota 354). Aceasta nu înseamnă că ar fi vorba de două intelecte diverse (spune Philopon, ed. Verbeke, 1966, p. 48), ci de două aspecte ale aceluiași intelect, dar, credem noi, fără ca ele să fie neapărat ale individului singular înainte ca el să gîndească.

624 Aristotel are în vedere ceea ce Themistius a numit νοῦς ποιετικός, *intellectus agens* (cf. ed. Heinze, 1890, p. 98 sqq.), iar noi îl putem numi intelect activ, în baza acestei tradiții. Nici numele lui nu apare limpede în textul lui Aristotel, nici ontologia lui nu este clară (cf. *infra*, nota 630 pentru o posibilă ontologie a intelectului), dar funcția lui poate deveni limpede din text. Astfel, ἕξις nu poate fi tradus cu „dispoziție“ fără a risca să suprapunem intelectul activ cu cel aflat în dispoziție, ca o stare determinată dar inactivă a știutorului (cf. *supra*, II, 5, 417a 22 sqq. și nota aferentă). De aceea, am preferat „stare“ deoarece sensul pare a indica prezența intelectului activ ca o stare disponibilă, așa cum este lumina pentru văz. (De fapt, Rodier, 1900, p. 460, crede chiar că textul citit de comentatorii greci ar fi sunat altfel, înțelegîndu-se din el că intelectul activ le produce pe toate pornind de la intelectul aflat în dispoziție; deși din punct de vedere filologic interpretarea este prea speculativă, ea este teoretic coerentă.) Dar analogia cu lumina este, poate, cel mai prețios indiciu al naturii intelectului activ. Ea a fost interpretată în cheie teologică de Themistius, care a identificat intelectul activ cu ființa divină a cărei lumină se difuzează peste realitățile descendente (cf. ed. Heinze, 1890, *ibidem*), iar ideea a fost preluată în filozofia lui Avicenna și a alimentat optica speculativă și teologică a secolului al XIII-lea. Interpretarea este importantă deoarece generează o tradiție de gîndire cu o personalitate proprie, deși ea este străină textului lui Aristotel, deoarece lumina de aici poate face referință doar la teoria văzului prin intermediar luminos din II, 7. Dar, așa cum am văzut, percepția prin intermediar este o regulă generală a cunoașterii sensibile și intelectuale la Aristotel. De aceea, intelectul activ poate fi aici doar o forță catalizatoare a cunoașterii,

principiu al deducției speciei inteligibile, opus simetric inducției aceleiași specii din realul dat în materie. Ceea ce face lumina pentru vedere, face intelectul activ pentru gîndire, iar așa cum lumina este disponibilă oricărei vederi, tot așa intelectul activ este disponibil oricărei gîndiri. Dar, așa cum am remarcat comentînd capitolul II, 7 (cf. nota 393) vederea are patru elemente: ochiul receptiv, transparența receptivă, lumina (agentă) și culoarea (agentă). De aceea, putem regăsi și aici aceste patru elemente, afirmînd faptul că imaginația (receptivă, prezentă într-un organ corporal) percepe o specie inteligibilă într-o „transparență" receptivă care este aici intelectul posibil „iluminată" de intelectul activ. Această schemă de interpretare a fost propusă, de fapt, de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 411): *„Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis – Tot așa cum lumina este actualizarea transparenței, tot așa intelectul activ este actualizarea celui material."* Dar o asemenea interpretare îl conduce pe Averroes la ideea că intelectul posibil (numit în text *„material"*) este unic pentru toți oamenii, ceea ce nu este departe de ideea aristotelică a subiectivității generice, afirmată de Aristotel în capitolul anterior. Desigur, o asemenea teorie nu putea conveni thomismului, interesat în dovedirea pe baze aristotelice a unicității persoanei, ceea ce îl determină pe Thoma din Aquino să schimbe termenii proporției: dacă adevăratul obiect al cunoașterii este obiectul singular (cf. *supra*, nota 604), atunci lumina raportată la transparent ar trebui să fie egală intelectului activ raportat la inteligibile și nu la intelectul posibil (cf. *Sentencia de anima*, III, 10, 3). Dar o asemenea situație ar face din speciile inteligibile o pură pasivitate, care ia locul proprietăților intelectului posibil descrise în capitolul anterior. Ideea că obiectul adevărat este singularul este întemeiată, dar ea se poate susține și în cazul în care transparența este analogică intelectului posibil, fiindcă specia inteligibilă asociată imaginii este individualizată ca obiect singular de imagine.

625 Culoarea în sine există în act și în absența luminii, deoarece un obiect colorat plasat în întuneric nu își pierde culoarea, dar culoarea văzută este actualizată de lumină în prezența subiectului care vede.

626 Particula καὶ ar putea fi conjuncție sau adverb. Dacă ar fi conjuncție, ar putea lega propoziția prezentă de penultima (considerînd exemplul privind lumina din propoziția anterioară o paranteză), iar atunci sensul ar fi: intelectul activ seamănă luminii *și* (doar el) poartă atributele intelectului lui Anaxagoras. Dar aceasta ar fi o absurditate, fiindcă am convenit deja că prima parte a capitolului 4 se referă la intelectul posibil, iar cel care le produce pe toate nu poate primi atributul receptivității. Rămîne ca particula discutată să fie adverb, iar sensul să fie: *și acest* intelect activ, asemeni celui posibil, primește atributele neafectării și neasemănării și al purității. Totuși, particula a fost înțeleasă divers, după felul în care fiecare comentator a conceput natura intelèctului posibil: de pildă, dacă reținem teoria intelectului posibil (material) ca rezultat pieritor al combinării elementelor, dezvoltată de Alexandru din Aphrodisia (cf. *supra*, nota 354), atunci este limpede că Alexandru putea citi particula doar ca pe o conjuncție, sau, la fel, dacă reținem ideea lui Themistius (cf. ed. Heinze, 1890, p. 99) că intelectul posibil este o formă inferioară de manifestare a intelectului față de cel posibil. Evident, urmînd interpretarea lui Averroes expusă în nota anterioară, particula în cauză este adverb. Din această observație se desprinde o consecință importantă: dacă despre *„intelectul pasiv“* de la finele acestui capitol ni se spune că este muritor, atunci el nu poate fi identic celui posibil, expus pînă aici (cf. *infra*, nota 631).

627 Intelectul activ nu este în raport cu noi în act, ci „prin esență“, în sensul în care el este o forță actualizatoare, net deosebită de intelectul în act descris de Aristotel drept al treilea sens al științorului (cf. *supra*, II, 5, 417a 22 sqq. și nota aferentă). Dimpotrivă, intelectul activ este act în sensul în care actul este întemeietorul oricărei deveniri, deci și al trecerii de la ignoranță la cunoaștere. El este mai degrabă „act prim“ (în sensul în care este folosit termenul de Aristotel mai sus, la II, 1, 412b 3-5). Această observație lasă locul unui comentariu privind identitatea cunoscătorului. Dacă intelectul posibil și cel activ sînt analogice transparentului și luminii, adică, mai abstract formulat, sînt analogice formei intermediarului și materiei sale, atunci „eu cel care gîndesc“ (conform expresiei lui Themistius

din comentariul său, cf. ed. Heinze, 1890, p. 98, sau DUI, 2001, pp. 63-65) sînt intelectul compus din act și din potență, altfel spus, sînt rezultatul activității mele de gîndire. Este foarte adevărat că interpretarea lui Themistius este una neoplatoniciană (pentru el facultățile de cunoaștere sînt forme succesive de manifestare ale aceleiași realități supreme, intelectul agent, astfel încît fiecare facultate este materie pentru cea superioară și formă pentru cea inferioară: *„ultima și sinteza speciilor este acest intelect activ, și de îndată ce natura a înaintat pînă la el, ea s-a oprit, ca și cum nu ar avea nimic altceva mai demn căruia să îi devină subiect“*), dar această interpretare ilustrează de fapt un principiu intim lui Aristotel: anterioritatea actului față de potență (din *Metafizica*, IX, 8, tot așa cum este aplicat acest principiu în *Politica*, I, 2, unde omul este rezultatul activității sale în cetate, deci posterior cetății). De aceea, pasajul din *Politica* ne-ar putea da o sugestie foarte bună pentru înțelegerea acestui capitol: omul care gîndește individual (adică referentul propoziției care revine frecvent în thomism *„hic homo intelligit“*) este rezultatul, iar nu premisa activităților lui, tot așa cum rezultatul funcțiilor în cetate este cetățeanul. Cu o asemenea analogie, putem stabili o relație analogică și între intelect și cetate, ceea ce legitimează propriu-zis interpretarea averroistă a unității intelectului posibil pentru toți oamenii.

628 Întreg acest text se regăsește la începutul capitolului 7. În opinia lui Ross (1961, p. 296), logica textului se poate reconstrui și fără el, iar plasarea lui în acest context este în mod evident un accident al istoriei manuscrise. Dar, fiind consecvenți cu principiul nostru hermeneutic propus în nota introductivă din acest volum, circulația și interpretarea istorică a textului așezat astfel poate genera sensuri la fel de importante ca și cele originale. Astfel, citit aici, textul poate spune: raportul dintre știința în act și obiectul ei este identic raportului dintre intelect și inteligibil, iar acestea sînt raporturi de identificare prin cunoaștere. Ca orice proces de devenire, și cunoașterea presupune un act prim și un act realizat, iar actul prim întemeiază și determină potența, pe cînd cel realizat este cauză finală. De pildă, forma părintelui se regăsește în forma matură a

celui născut din el, ceea ce înseamnă că a doua frază a perioadei din paranteză este o aplicație a sensului temporal al anteriorității actului față de posibilitate din *Metafizica*, IX, 8.

[629] Între această propoziție și cea de mai sus (cf. *supra*, III, 4, 430a 5-6), așa cum am argumentat în nota aferentă pasajului, nu există contradicție. În pasajul prezent este vorba despre intelectul activ, ca și în fraza de mai sus. Gîndirea lui nu este discontinuă, dar nici nu este *o gîndire*, ci o permanentă disponibilitate.

[630] Totuși, Aristotel nu lămurește ce anume este el, adică în ce manieră este el inserat în sistemul lui, cărui obiect îi corespunde. O indicație ar putea fi, totuși, pasajul din *Despre generarea animalelor*, II, 2, 736b 27 – 737a 1: *„numai intelectul provine din afară* (θύραθεν) și este, singur, divin". Pasajul explică în continuare această sursă ca fiind una celestă. Apoi, în *Meteorologicele*, I, 1, 339a 21-32, incidența mișcărilor celeste asupra celor pămîntene și diferența lor este descrisă foarte sugestiv: mișcarea stelelor nu *are un scop* (τέλος οὐκ ἔχουσα), ci *este în scop* (ἐν τέλει), adică acțiunea desfășurată nu se plasează în afara ei ci își conține scopul chiar în propria desfășurare. Pe de altă parte, Aristotel le descrie drept adevăratele acțiuni pe cele care își conțin scopul (*Metafizica*, IX, 6, 1048b 21-22: *„Numai mișcarea în care este cuprins scopul constituie o acțiune"* – trad. de Ștefan Bezdechi). Apoi, Aristotel recomandă insistent în *Politica*, VIII, 3, 1338a 2-5, orientarea cetății spre activități care își conțin scopul (ceea ce produce răgazul, σχολὴ) imitînd astfel principiul care descrie mișcările celeste prin recomandarea activităților intelectuale. Toate acestea ar putea însemna că ne situăm pe un teren foarte propice unei analogii între intelect și mișcările cerului, fără ca Aristotel să dea, totuși, suficiente indicații în acest sens. Dar, pentru că elementele se pot orienta în această direcție, dezbaterea analogiei a revenit comentatorilor, ca element fundamental al înțelegerii ontologiei intelectului (pentru o listă a acestor analogii, cf. volumul nostru *Principiul cerului*, ed. Dacia, Cluj, 2002, pp. 116-122). Această linie de interpretare a avut totuși o contrapondere în lectura organicistă a lui Alexandru din Aphrodisia. Astfel, proveniența „din cer" a intelectului nu explică momentul acestei proveniențe: la naștere, sau de îndată ce începem să gîndim, și asta în mod

progresiv. Din tratatul *Despre intelect*, 6, deducem că ar fi vorba de o proveniență în momentul gîndirii, pe cînd din paragraful 18 al aceluiași tratat (cf. DUI, 2000, p. 47: *„fiindcă mai întîi a fost aruncat prin sămînță în uter intelectul în act"*) deducem că ar fi momentul concepției. Ezitarea lui Alexandru este foarte importantă, deoarece ea pune problema identității personale. La această teorie reacționează Albert (ed. Stroick, 1968, p. 183, r. 32-35), de pe poziții averroiste, dar cu o terminologie avicenniană (întrucît *dator formarum* este conceptul avicennian al transcendenței): *„Tot așa, ceea ce spune* (Alexandru – n.n.) *că sufletul intelectual provine din sămînță este cu totul fals; mai degrabă el ajunge să facă parte din noi din afară (ab extrinseco) de la dătătorul formelor (ab datore formarum) în materie, și el prezintă o asemănare cu dătătorul formelor"*. Pe de altă parte, Thoma din Aquino este nevoit să revină la teoria lui Alexandru, dar moderat, pentru a salva unicitatea persoanei de la începutul concepției (cf. *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, 46, unde „extrinsec" mai înseamnă doar „fără materie" și mai ales paragraful 64, unde intelectul ar fi dat de la naștere, deși în paragraful 27 tinde să recunoască originea celestă a intelectului, cf. traducerea textului în DUI, 2000, p. 141 sqq.). Deși rămîne neclară, problema lui Aristotel are totuși o determinație decisivă: omul este rezultatul actualizărilor de care este capabil și care îl individualizează, iar Aristotel nu are nici un interes în a clarifica care este situația omului individual și nemuritor, pentru că acest interes a revenit teologiei creștine care a comentat, mai ales prin Thoma din Aquino, textul aristotelic.

631 Expresia νοῦς παθητικός constituie una dintre principalele probleme ale capitolului. Dacă el este muritor și exprimă o pasivitate care se consumă în actul cunoașterii, el nu poate fi identificat cu nici unul dintre intelectele descrise mai sus. Este limpede că el nu poate fi cel activ, dar este la fel de întemeiat și faptul că el nu poate fi cel posibil, deși confuzia dintre intelectul pasiv și cel posibil este frecventă. Cel posibil este etern, neindividuat, este analogic receptacolului platonician, așa cum am comentat mai sus (cf. nota 626). Cel pasiv este muritor, dar necesar oricărui act de cunoaștere. Rodier (1900, p. 461) și Ross

(în *Aristotel*, ed. I 1923, în traducere: ed. Humanitas, 1998, p. 145) le identifică totuși, într-o serie de ipoteze de lectură care fac textul și mai greu inteligibil, neînțelegînd astfel dacă subiectul propoziției este intelectul pasiv sau cel activ și lăsînd complet deoparte ideea intelectului posibil. Prin urmare, deosebirea dintre intelectul pasiv și cel posibil poate clarifica pasajul: intelectul activ nu poate cunoaște nimic dacă nu se constituie ca intelect individuat în act, în omul individual care gîndește, folosindu-se de experiența sensibilă sau de memorie, prin intermediul imaginilor. Dar în acest caz, trebuie să reidentificăm natura intelectului pasiv. Philopon (cf. ed. Verbeke, 1966, p. 61) o identifică cu imaginația, prezență necesară pentru gîndire, fie ca un ajutor în cazul cunoașterii celor materiale, fie ca o piedică în cazul cunoașterii celor imateriale. Și Averroes, consecvent teoriei dublului subiect al cunoașterii (cf. *supra*, nota 604), identifică în acest intelect posibil imaginația (urmîndu-l pe Philopon), care este subiectul pieritor („consumabil") al intelecției (cf. ed. Crawford, 1953, p. 452): *„iar el demonstrează că înțelegea aici prin intelect pasiv virtutea imaginativă umană – et demonstrat quod intendebat hic per intellectum passibilem virtutem ymaginativam humanam..."*. Albert acceptă fără rețineri ideea lui Averroes (ed. Stroick, 1968, p. 206, r. 25-26). Acceptînd în spirit interpretarea lui Averroes, Thoma din Aquino o împinge și mai departe (*Sentencia de anima*, III, 10, 18), pentru a putea totuși extrage din Aristotel un argument al nemuririi individuale, chiar dacă el nu pare să se afle în text. De aceea, el înțelege, forțînd de fapt textul, prin *intellectus passivus* chiar sensibilitatea: *„Însă intelectul pasiv este coruptibil, adică parte a sufletului care nu există fără rațiunile numite anterior este coruptibil. El se referă aici la partea senzitivă. Totuși, și această parte a sufletului se numește intelect, tot așa cum este numită și rațională, în măsura în care participă întrucîtva la rațiune, supunîndu-se ei și urmîndu-i mișcarea* etc." În ceea ce ne privește, adoptăm poziția lui Ioan Philopon, Averroes și Albert, ca fiind singura coerență posibilă a pasajului prezent.

632 O primă problemă a capitolului ar fi: de ce metoda urmată în studiul intelectului nu este analogică celei urmate în studiul simțurilor, adică pornind de la obiecte către facultăți (cf. *supra*,

II, 4, 415a 15-22)? Simplicius (*apud* Rodier, 1900, p. 467) este de părere că această neconcordanță poate fi explicată prin faptul că, în acest caz, intelectul este mai evident și inteligibilele sînt mai obscure în ordinea cunoașterii, fiindcă intelectul nu este dedus din natura inteligibilelor, ci din receptivitatea subiectului cunoscător. O a doua problemă a capitolului ar fi: oare cunoașterea indivizibilelor suprimă regula cunoașterii intelectuale asociată permanent unei imagini cu care se compune (cf. *infra*, III, 7, 431a 16)? Credem că răspunsul este negativ (cum spune Aristotel mai jos, la III, 8, 432a 13-14, deși acolo terminologia se schimbă, indivizibilele fiind numite πρῶτα νοήματα), deoarece indivizibilitatea conceptelor nu este o problemă de teoria cunoașterii, ci una aflată la limita dintre teoria cunoașterii și logica conceptelor: din punct de vedere cognitiv, orice concept (de pildă, linia discutată mai jos) este asociat unei imagini (cu care conceptul de linie se compune în gîndire), dar indivizibilitatea lui ține de natura referentului sau de timpul gîndirii. Apoi, a treia problemă posibilă ridicată de începutul capitolului ar fi identificarea naturii indivizibilelor. Aceste indivizibile ar putea fi elementele componente ale judecății, și anume conceptele; pasajul ar putea fi pus în legătură cu debutul capitolului 2 al *Categoriilor* (așa cum autorizează Themistius, ed. Heinze, 1890, p. 109: ὅσα ἐν τοῖς καθηγορίαις διώρισται): *„Dintre rostiri, unele se spun pe bază de legătură, altele fără legătură. Cele pe bază de legătură sînt, de pildă, omul aleargă, omul învinge; cele fără legătură: om, bou, aleargă, învinge“* (trad. C. Noica). Totuși, sfera indivizibilelor acestui capitol este și mai restrînsă, grație fie caracterului corupt sub care ne-a parvenit textul lui Aristotel (cf. Ross, 1961, p. 301), fie unei analize a indivizibilității care nici nu se referă la orice concept în genere. Ioan Philopon (ed. Verbeke, 1966, pp. 64-65) recunoaște în indivizibile inteligibilele în general și propune o listă de cinci tipuri: conceptele, indivizibilele cantitative, cele specifice, punctul și clipa și, în final, cele divine. Steiger (1988, p. 414) propune o listă de patru tipuri de indivizibile pe care le recunoaștem în acest capitol: 1. obiectele simple ale intelectului, de pildă diagonala (430b 1) – de fapt, în această categorie pot intra cele enumerate în pasajul din *Categorii*. 2. indivizibilul

cantitativ (de pildă lungimea sau intervalul de timp – 430b 6-14 și 16-20); 3. indivizibilul specific (specia infimă – 430b 14-15, text mutat de Ross la rîndul 20) și 4. orice privație (de pildă punctul față de linia divizată – 430b 20-22). De fapt, clasificarea lui Steiger este o dezvoltare a clasificării lui Ross (1961, p. 300), pentru care punctul 4 ar fi doar o subclasă a punctului 2. Totuși, la rîndul 25 există o sugestie la adresa caracterului indivizibilității conceptului de principiu lipsit de contrariu (probabil intelectul activ sau primul motor, cf. nota aferentă), iar atunci am putea reține, urmîndu-l pe Philopon, și a cincea clasă de obiecte indivizibile de intelect, eventual ca o subclasă a punctului 3, care reprezintă indivizibilul specific. Admițînd critica textului făcută de Ross, am urmat în acest capitol în mod fidel împărțirea logică a capitolului propusă de editor.

633 Asemeni simțurilor, cunoașterea conceptelor elementare dintr-o judecată nu ridică problema erorii, iar din acest motiv intelectul este privilegiat în relația lui cu unul dintre sensurile fundamentale ale ființei, anume ființa ca adevăr și fals. „*Compunerea conceptelor*“ este predicația, descrisă mai jos ca fiind „*ceva despre altceva*“ (430b 26-27). Doctrina reia parțial, de fapt, o precizare a tratatului *Despre interpretare*, 16a 9: „*După cum în cuget gîndul este lipsit uneori de adeverire sau de falsitate, alteori însă trebuie dintru început să îi revină una din acestea, la fel este și în glăsuire; ce e fals și ce e adevărat poartă asupra îmbinării și diviziunii*“ (trad. C. Noica). Cf. și *Metafizica*, VI, 4, 1027b 18, IV, 7, 1012a 2. Structura predicației, a limbajului și a realității sînt, pentru Aristotel, omogene (cf. *supra*, nota 622).

634 Cf. Empedocle, fr. DK, B 57. „Prietenia“ lui Empedocle apare aici analogică sensurilor copulei, ceea ce prezintă ontologia lui Aristotel drept o continuare a temelor presocratice, alături de vehementele ei critici din *Metafizica*, I.

635 Pentru Rodier (1900, pp. 469-470) este evident că Aristotel se putea referi doar la pătrat, de vreme ce comensurabilitatea diagonalei cu cercul a fost discutată ulterior de Arhimede. Propoziția „diagonala pătratului este incomensurabilă laturii sale“ este o propoziție adevărată, ale cărei elemente componente nu au un sens autonom.

636 Față de raportul dintre intelect și adevăr, apariția în context a timpului este accidentală, dar (așa cum a observat Themistius, ed. Heinze, 1890, p. 109), față de raportul intelectului cu senzația sau imaginația, intelectului îi este proprie capacitatea de a descrie devenirea și, prin urmare, sinteza temporală. Așa cum reiese din următoarele două fraze, privația instituie devenirea individuală, iar cunoașterea privației ca indivizibil asigură accesul intelectului la distincțiile temporale.
637 Așa cum a remarcat Rodier (1900, p. 470), între fraza anterioară și cea care urmează nu există neapărat o succesiune logică, ci este posibil ca textul să cunoască redactări succesive.
638 Expresia φῇ, τὸ λευκὸν καὶ este adăugirea lui Ross (1961, p. 301) în text.
639 Rodier (1900, p. 473) aduce o precizare terminologică binevenită: în alte pasaje (*Metafizica*, VI, 4, 1027b 25, *Etica Nicomahică*, VI, 2, 1139a 21) Aristotel spune că intelectul discursiv (διάνοια) se ocupă de diviziune și compunere, pe cînd intelectul (νοῦς) se referă la cunoașterea principiilor (*Etica Nicomahică*, VI, 6, 1141a 7, sau *Analiticele Posterioare*, I, 33, 88b 36). Totuși, aceasta nu înseamnă că intelectul (νοῦς) din capitolele anterioare trebuie rezervat cunoașterii principiilor, ci întregii facultăți intelectuale, știind faptul că terminologia aristotelică este adesea fluctuantă în funcție de context.
640 Rodier (1900, p. 478) înțelege distincția referitor la mărimile continue (indivizibil în act după cantitate) și la formele indivizibile (indivizibil potențial după calitate). Ross (1961, p. 296: *„indivisible or undivided“*) sugerează că indivizibilul în act este cel care nici nu poate fi divizat, iar cel posibil este cel care mai poate fi divizat, dar nu a fost încă. Evident, explicația lui Ross este mai universală și mai acceptabilă.
641 Această gîndire în sine a indivizibilului nu înseamnă absența radicală a oricărei compuneri, deoarece și indivizibilul absolut este asociat unei imagini (cf. *infra*, III, 7, 431a 16).
642 Adică lungimea poate fi divizată prin accident, deși prin esență rămîne indivizibilă. Timpul și lungimea sînt două exemple cu aceeași valoare pentru ilustrarea indivizibilului cantitativ. Așa cum a observat Barbotin (1989, p. 127), timpul și continuul pot fi infinite doar în potență (cf. *Fizica*, VIII, 8, 263a 4 – b 9).

643 Întreaga frază figurează în ediția Bekker la rîndurile 15-16. La propunerea lui Bywater, Ross (1961, p. 296) acceptă ștergerea ei de acolo și plasarea ei la începutul acestui alineat, întrucît la rîndurile 15-16 ea rupea logica textului, făcînd ininteligibil subiectul următoarei propoziții (fiindcă întreg alineatul precedent s-a referit la indivizibilul cantitativ, iar această propoziție se referă la cel calitativ). Totuși, plasarea ei la începutul acestui alineat are o motivație precară: alineatul (corupt, după părerea lui Ross) se referă dezordonat la diverse tipuri de indivizibile.

644 Fără ca expresia τῶν αἰτίων să suprime logica textului, Zeller, Torstrik și Ross (1961, p. 298) renunță la ea, considerînd-o o interpolare. Traducerea latină a lui Moerbeke (din 1268) nu conținea expresia: *„si autem alicui non est contrarium talium"* (cf. Philopon, ed. Verbeke, 1966, p. 84). Sensul frazei este: dacă ceva se cunoaște pe sine, el va fi permanent în act și separabil. Barbotin (1989, p. 128) crede că ar putea fi o aluzie la primul motor descris în *Metafizica*, XII, 10, 1075b 20 sqq. Barbotin urmează, de fapt, ideea lui Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 11, 14), care a refuzat identificarea acestui exemplu cu intelectul agent, așa cum sugerase înaintea lui Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 463). Totuși, argumentul lui Averroes este plauzibil, deoarece face aluzie la una din ultimele propoziții ale capitolului 5 al cărții a III-a (430a 22-23): *„... intelectul care nu înțelege uneori în act și alteori în potență... nu ar înțelege deloc nici privația, ba chiar nu ar înțelege nimic în afara sa"*. În măsura în care există la Aristotel o ontologie a intelectului dependentă de ontologia primului motor, ar putea fi și el vizat de aceste rînduri.

645 Tot așa cum realul înseamnă o formă raportată la o materie, tot așa limbajul este predicativ, astfel încît sensul se constituie numai ca o „rațiune despre ființă – λόγος τῆς οὐσίας" (cf. *Categorii*, 1, 1a 2).

646 Textul lui Bekker conținea expresia κατάφασις (afirmație), dar la propunerea lui Torstrik, Ross (1961, p. 298) a acceptat lecțiunea ἀπόφασις, urmînd indicația distribuției afirmației și negației în interiorul enunțurilor din *Metafizica*, IV, 4, 1008b 34.

647 Expresia se referă la esența angajată în devenirea compusului, predicată despre „subiectul" ei material. Pentru alte ocurențe în text și sensul larg al expresiei, cf. nota 247.

[648] Pentru că enunțarea are aici sensul predicației, ne-am permis formula improprie „intelectul enunță". Sensul pasajului, în ciuda complexității lui terminologice este simplu: adevărul nu rezidă în simpla alăturare a subiectului cu predicatul („ceva despre altceva") ci în faptul că intelectul enunță (predică) esența separată de materie („ceea ce este") despre esența angajată în materie și, astfel, în devenire („ceea ce era pentru a fi"). Cf. și nota 247 pentru sensul acestei ultime expresii aristotelice.
[649] Așa cum senzația contemplă sensibilele, dar realizează un compus al formei sensibile cu organul de simț, tot așa intelectul contemplă inteligibilul, dar realizează un compus al lui cu imaginea. În prima „fază", ambele sînt adevărate, pe cînd în a doua, senzația se poate înșela, iar intelectul poate enunța falsul.
[650] Urmînd opinia lui Torstrik, Ross (1961, p. 303) consideră faptul că întreg acest capitol este o sumă de incoerențe datorate unor eventuale redactări diverse, unor interpolări sau unor lipsuri ale manuscriselor. Totuși, comentatorii textului au putut clarifica o serie de secvențe logice ale lui. Thoma din Aquino, de exemplu, crede că acest capitol se referă la raportul dintre sensibilitate și intelect și stabilește noi analogii și diferențe între ele (*Sentencia de anima*, III, 12, 1: *„După ce Filozoful s-a referit la intelect în sine, acum se referă la intelect în raport cu simțurile"*). Urmîndu-l pe Thoma, am împărțit și noi textul în alineate, după cum Aristotel stabilește o diferență de obiect între intelect și simțuri, se referă la un raport de analogie între facultatea estimativă a sensibilității și judecata intelectului, dezvoltă tema funcției unificatoare a simțului comun, reia în particular analogia dintre simțul comun și intelectul practic și schițează cîteva observații marginale legate de cazul particular al intelectului teoretic.
[651] Același text apare și mai sus, la III, 5, 430a 19-21. Ross (1961, p. 303) sesizează că în acel pasaj textul întrerupea discuția despre intelectul activ, ceea ce ar însemna că este mai posibil ca el să se regăsească aici, unde deschide discuția asupra naturii obiectului cunoașterii. De la Rodier (1900, p. 490) aflăm că Themistius îl citise doar la III, 5, în vreme ce Simplicius și Philopon îl cunoșteau deja în ambele capitole. Mai mult, Philopon (ed. Verbeke, 1966, p. 91) îl acceptă în ambele locuri, considerînd repetiția o simplă clarificare a unei idei identice, dezvoltate sub două aspecte. Pentru sensul anteriorității relative și

absolute temporale, cf. nota aferentă pasajului din prima ocurență.
[652] Diferența de tip de mișcare la care se referă Aristotel este raportată la tipurile de mișcare analizate în general în *Fizica* și amintite *supra*, I, 3, 406 13-14. Propriul mișcării de aici este faptul că principiul mișcării nu participă la mișcare, întrucît obiectul sensibil doar provoacă organul de simț. Cf. și *supra*, II, 5, 417b 2.
[653] Cf. *supra*, II, 7, 418b 2 sqq., dar și II, 5, 417b 2-9.
[654] Pentru fundamentul analogiei dintre enunț și actele gîndirii, cf. finalul capitolului precedent. Din punct de vedere gramatical, adverbul μόνον putea fi reluat și prin „*doar*" însă sensul frazei impune o altă traducere. Aristotel se referă la cunoașterea conceptelor și la enunțarea indivizibilelor din capitolul anterior, deoarece urmează în acest alineat să stabilească analogia dintre activitatea simțului comun și judecata intelectului (Ross, 1961, p. 301: „*perceiving is like simple assertion*", Rodier, 1900, p. 492: „*énoncer un terme isolé*", iar Philopon, ed. Verbeke, 1966, p. 94: „*Dictionem autem nunc dicit terminum*").
[655] Cf. *Etica Nicomahică*, VI, 2, 1139a 21: „*Ceea ce în intelectul discursiv sînt afirmația și negația, în dorință sînt acceptarea și respingerea*". Prin urmare, Aristotel stabilește o relație de analogie între o formă primitivă de judecată care aparține simțului comun cu funcție estimativă și judecata intelectului.
[656] Cf. *supra*, II, 11, 424a 4-5: sensibilitatea este o medietate între calitățile sensibile opuse.
[657] Relația de cauzalitate între această propoziție și cele anterioare este certă, așa cum înțelege și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 12, 8): „*tot așa cum simțul nu poate simți fără obiectul sensibil, tot așa sufletul nu poate înțelege în lipsa imaginii*". Prin urmare, cauzalitatea enunțată se referă la prima parte a frazei anterioare: „*imaginile sînt ca niște senzații* etc."
[658] Subiectul propoziției este enunțat prea larg, căci subiectul gîndirii este intelectul. Imaginea este obligatorie pentru intelecție indiferent de activitatea estimativă, întrucît ea este ca o materie pentru inteligibilele care nu se pot manifesta ca forme pure. Mai mult, inteligibilul se manifestă, cum crede Averroes, prin două subiecte, unul indestructibil și universal, care este intelectul posibil, și altul destructibil și individual, care este imaginea (cf. nota 604). Această obligativitate a prezenței imaginației ridică problema cunoașterii celor abstracte din ultimul alineat

al capitolului și deosebește gîndirea umană de gîndirea divină din *Metafizica*, XII, 7, 1072b. Prezența imaginii în cunoaștere este un propriu al condiției umane, întrucît (așa cum dezvoltă Thoma din Aquino în *Summa theologica*, Ia, q. 84, q. 7) cunoașterea este o „*conversio ad phantasmata*". Dintre comentatori, o nuanță interesantă a adus interpretării acestui pasaj Ioan Philopon. Pentru el, întregul intelect este supus condiției asocierii cu imaginea, dar în sensuri diverse (cf. ed. Verbeke, 1966, p. 97 și mai ales 61): pentru intelectul practic și pentru cel teoretic în cunoașterea individualelor materiale, imaginea este un sprijin, pe cînd în cunoașterea celor divine el este o piedică.

659 Analogia nu are mare legătură cu fraza anterioară, ci cu întreg alineatul și mai ales cu a doua lui frază (431a 11): tot așa cum un obiect sensibil afectează simțul, la fel imaginile afectează intelectul. Oricîți intermediari ar fi la nivelul organelor, procesul rămîne identic.

660 În traducerea lui Ross (1961, p. 301), completarea este „*organul ultim – ultimate organ*". Totuși, nu putem subscrie acestei interpretări, chiar dacă Aristotel se referă la un șir posibil de organe receptive, totuși problema unității lor sintetice depășește sfera organelor corporale (pentru faptul că acest organ nu ar putea fi inima, cf. nota 465). Pe de altă parte, faptul că este vorba de *facultatea* sintetică a simțului comun este sesizat de Ioan Philopon (ed. Verbeke, 1966, p. 100): „*Însă acesta este unic, spune el, și mă refer aici la simțul comun, așa ca un termen unic.*" La fel, Albert (ed. Stroick, 1968, p. 212, r. 44-47): „*Dar cea din urmă facultate sensibilă, care este numită ultimă fiindcă mișcarea ajunge ultima la el, se mai numește și primă, fiindcă ea este sursa și izvorul facultății sensibile și este formal una.*"

661 Așa cum a observat Barbotin, 1989, p. 128, simțul comun trebuie să fie unic, pentru a da o unitate imaginilor diverse. Ross (1961, p. 304) este de părere că aici textul se întrerupe, lăsînd loc unei lacune, întrucît fraza următoare nu mai are nici o legătură logică cu cea precedentă. Totuși, ele fac parte dintr-un alineat comun, iar fraza precedentă nu încheie logic doar alineatul precedent, ci îl deschide și pe cel de față, dacă sîntem de acord să credem că în alineatul anterior a fost vorba despre „judecata"

senzației, iar aici despre simțul comun și funcția lui sintetică, ceea ce ar însemna că eventuala lacună nu a rupt unitatea alineatului. Problema comună a întregului alineat, așa cum o rezumă Rodier (1900, p. 501), ar putea fi: *„cum pot două sensibile diverse să fie simultan prezente în simțul comun care, pentru a le discerne, trebuie să fie unul și indivizibil?"*. Soluția ar fi faptul că simțul comun este unu și multiplu, ca și obiectele analizate. Deci paralela propusă în acest alineat prin cele patru litere ale alfabetului are sensul unei comparații între două calități sensibile și corespondentul lor real.

662 Cf. *supra*, II, 2, 426b 8, și III, 1, 425a 15, în paragrafele dedicate simțului comun.

663 Cf. *supra*, III, 2, 427a 9-14, pentru unitatea simțului comun. Rodier (1901, p. 502) observă în mod întemeiat că aici termenul ὅρος nu poate însemna „definiție", ci are sensul de limită, întrucît unitatea limitei este corelativă multiplicității obiectelor pe care le separă.

664 Ele sînt numeric una fiindcă aparțin aceluiași individual și sînt analogic una deoarece realizează o proporție comună cu proporția calităților percepute de simțul comun. Este foarte posibil ca Aristotel să folosească aici terminologia tipurilor de unitate enunțate în *Metafizica*, V, 6, 1016b 31-32.

665 Pentru sensul acestei posibile interpretări, cf. *infra*, nota 667.

666 În opinia lui Ross (1961, p. 306) întrebarea „cum se deosebesc heterogenele" și întrebarea „cum se deosebesc contrariile" sînt radical diferite, prin urmare verbul διαφέρω din acest context are sensul de „are multă importanță în ce măsură diferă". Din acest motiv, ne-am decis să nu îl reluăm pe γάρ (care nu are aici nici o valoare concluzivă) cu particula concluzivă „căci", pentru a evita contrasensul și nota retorică a frazei.

667 Simbolurile C și D au fost interpretate foarte variat de diverși comentatori. Rodier (1900, p. 504 sqq., care rezumă și o lungă serie de exegeze ale acestor simboluri) este de părere că ar fi vorba de seria A alb, B negru, C dulce, D amar, fiind vorba, astfel, de alte două calități sensibile, iar raportul A/B=C/D poate fi și A/C=B/D. N.I. Barbu (1996, p. 120, urmîndu-l pe Theiler) consideră că C și D ar putea fi facultățile corespondente calităților sensibile. Interpretarea nu poate fi eronată, și ea

are sens în contextul strict al alineatului prezent. Totuși, Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 473) oferă o soluție mai generală care leagă alineatul de sensul întregului capitol, sugerînd faptul că C și D s-ar putea referi la imaginile albului și, respectiv ale negrului; Ioan Philopon mersese chiar mai departe (ed. Verbeke, 1966, p. 103-104), arătînd că C și D s-ar putea referi la inteligibilele corespondente celor două calități sensibile. În fond, interpretările lui Theiler, Averroes și Philopon nu sînt exclusive, ci au un sens comun: două calități obiective alcătuiesc o proporție comună cu reflectarea lor cognitivă, care este unitară pe planuri diverse. Cea mai plauzibilă dintre cele trei ni se pare a fi cea a lui Averroes, de vreme ce în acest capitol inteligibilul nu are un rol central, fiindcă discuția privește sensibilele și imaginația, iar unitatea facultăților sensibile în simțul comun are loc în vederea imaginației. Din acest motiv, am întregit și în antepenultima frază sensul invocînd facultatea imaginației.

[668] Adică imaginea C a albului se raportează la fel la albul A ca și imaginea D a negrului la negrul D (cf. nota anterioară).

[669] Propoziția nu este o concluzie a alineatului anterior, ci o reluare a penultimului, după ce Aristotel a reamintit funcția sintetică a simțului comun.

[670] Spre deosebire de torța imobilă, care anunța sosirea aliaților, o torță în mișcare simboliza în limbajul convențional cazon apropierea inamicului (cf. Rodier, 1900, p. 513 și Thucidide, *Războiul peloponeziac*, II, 94).

[671] Adevărul și eroarea sînt ale compusului (cf. *supra*, III, 6, 430b 1 sqq.). Fiind vorba despre acțiune, putem deduce că alineatul se referă și la intelectul practic în particular, nu doar la cel teoretic. La fel a considerat și Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 114: „acestea sînt funcțiile intelectului practic"). Totuși, ultima frază a alineatului deosebește destul de inexplicit între uzul intelectului practic și al celui teoretic, iar fraza este clarificată de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 12, 16): *„Căci intelectul teoretic consideră ceva ca fiind adevărat sau fals în sens universal, ceea ce înseamnă a considera în sine, pe cînd intelectul practic face aceasta aplicîndu-le la particularul care poate fi înfăptuit, fiindcă și el se găsește între particulare."*

[672] Pentru teoria abstracției și exemplul cîrniei, cf. III, 4, 429b 14 și nota aferentă.

673 Atît Ross (1961, p. 308), cît și Barbotin (1989, p. 128) trimit la același pasaj din *Despre memorie și reamintire*, 450a 7 („*Din ce cauză nu se pot gîndi fără de continuitate <mărimile>, nici fără timp, cele ce nu sînt în timp, este o altă problemă*", trad. Ș. Mironescu și C. Noica), afirmînd că în nici unul dintre pasaje Aristotel nu dă o soluție problemei. De fapt, Aristotel ridică problema eventualelor situații în care gîndirea ar avea ca obiecte realități imateriale. Cu atît mai mult cu cît chestiunea rămîne neîncheiată, ea a pasionat comentatorii medievali care au căutat în ea surse de inspirație ale întemeierii teologiei. Averroes dedică o parte masivă a comentariului său la acest pasaj analizei opiniei contemporanilor săi privind gradul de separabilitate a intelectului și mecanismul de legătură (*coniunctio*) dintre om și intelect. Albert reia problematica lui Averroes și intuiește faptul că un răspuns pozitiv al lui Aristotel privind întrebarea dacă intelectul uman este pregătit pentru a cunoaște cele divine ar fi putut întemeia teologia. El tratează prudent textul aristotelic, pentru a nu îi supralicita sensul (ed. Stroick, 1968, p. 215, r. 19-28): „*Această chestiune este cea mai grea dintre toate chestiunile referitoare la suflet, iar Aristotel promite despre această chestiune că va fi discutată ulterior, dar noi nu am găsit faptul că el ar fi tratat-o în vreo parte a cărții sale* Despre suflet, *cu excepția cazului în care acest lucru ar lipsi din textele sale care au ajuns pînă la noi. Sau, dacă textul său ar putea fi luat drept o aluzie obscură, atunci (așa cum spune Alpharabi în* Etica Nicomahică, X), *problema ar fi soluționată acolo unde el pare să se refere la fericirea contemplativă*". Trimiterea la *Etica Nicomahică*, X, 7, 1178a 2 sqq. tot nu rezolvă problema, deoarece îndemnul la viața contemplativă nu înseamnă și explicarea mecanismului cunoașterii ființelor divine. La Thoma din Aquino, regretul de a nu fi găsit cheia unei teologii la Aristotel este și mai clar (*Sentencia de anima*, III, 12, 21): „*De aceea, această chestiune se referă la metafizician: ea nu pare soluționată de Aristotel, deoarece completarea acestei științe nu a ajuns pînă la noi, sau pentru că ea nu corespunde încă nici unui tratat tradus, sau poate că, surprins de moarte, el nu a mai putut să o realizeze (forte praeoccupatus morte non complevit).*"

[674] Rodier (1900, p. 520) observă faptul că nu este vorba chiar de o recapitulare, ci mai degrabă de o trasare a condițiilor generale de cunoaștere. Urmînd această idee, am împărțit capitolul în două alineate: în primul ar fi vorba despre calificarea sufletului ca formă a cunoașterii, iar în a doua de o clarificare a condițiilor în care este nevoie de o materie a cunoașterii. Ross (1961, p. 308) sesizează faptul că participiul aorist al verbului arată faptul că actul „recapitulării" este unul neîncheiat, ceea ce nu exclude posibilitatea ca analiza intelectului să fi fost în realitate mai lungă.
[675] Adverbul πάλιν („*încă o dată*") nu poate avea în vedere o strictă repetiție, ci formula reia, de fapt, alte două afirmații de care se leagă logic. Prima este la III, 5, 430a 14, unde Aristotel definise intelectul posibil întrucît „*devine toate lucrurile*". Asocierea acestor pasaje ar însemna că sufletul, ca intelect posibil și ca receptivitate sensibilă, acoperă ansamblul realului sub aspectul esenței. Un al doilea pasaj cu care ni se pare important să asociem formula prezentă se află la începutul tratatului (I, 1, 402a 6), unde Aristotel afirmă că, în ciuda naturii scindate în manifestări materiale și imateriale a sufletului, știința care îl studiază ne poate conduce la cunoașterea întregului adevăr. Prin urmare, putem înțelege de aici că o analiză a facultăților de cunoaștere poate restitui gîndirii un echivalent al oricărei metafizici posibile, ceea ce trebuie reținut ca o importantă luare de poziție a aristotelismului. Sufletul este toate lucrurile ca esență, metafizica are ca obiect esența, deci științele sînt, pînă la un punct, convertibile. Din acest punct de vedere putem înțelege și coerența teoriei absenței unui organ corporal pentru intelect: dacă el ar fi avut un organ corporal, atunci tocmai organul său l-ar fi împiedicat să devină toate lucrurile. Dar, pentru că el devine toate lucrurile în sensul în care încorporează imaginile lor în concepte, atunci înseamnă că el are de fapt organe corporale, dar care nu aparțin trupului individului, ci ele sînt tocmai obiectele din lume, pe care le actualizează sub forma lor inteligibilă.
[676] Nuanța modală a adverbului este menită să arate că între inteligibil și sensibil nu există o ruptură (ceea ce ar fi recondus la platonism), ci înseamnă că știința teoretică are obiecte universale, dar și individuale, deoarece ea cunoaște singularul, iar

obiectul științei practice este exclusiv evenimentul singular asociat unei reguli universale (cf. *Etica Nicomahică*, VI, 5).

[677] Cf. *supra*, III, 2, 425b 26 sqq. și III, 4, 429b 5-9.

[678] Pasajul poate fi considerat o polemică adresată lui Empedocle (cf. I, 2, 404b 8) așa cum sugerează Philopon (ed. Verbeke, 1966, p. 112: *„nici piatra, nici apa nu se află în suflet, așa cum pare să fi spus Empedocle“*) sau Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 13, 3).

[679] Exemplul mîinii este dezvoltat în *Despre părțile animalelor*, IV, 10, 687a 6-21, sau în *Probleme*, XXX, 955b 23. Expresia „specie a speciilor“ poate fi comparată cu III, 4, 429a 28 („loc al ideilor“), ceea ce ar însemna că modelul intelectului posibil este aici extrapolat la nivelul întregului intelect, rămînînd ca raportul de interioritate sau de exterioritate cu funcția lui agentă să rămînă o chestiune deschisă comentatorilor.

[680] Mărimea sensibilă poate funcționa în sens inteligibil cînd se referă la o lungime comună mai multor obiecte sensibile.

[681] Cf. *supra*, III, 4, 429b 16-17: pasajul este foarte important, fiind unul dintre puținele pasaje care se referă la continuitatea dintre intelect și simțuri. Cel din III, 4, la care facem trimitere, este mai precis, comparînd cele două facultăți cu cele două situații în care se poate afla o dreaptă, fiind curbă sau dreaptă.

[682] Cf. *supra*, III, 7, 431a 18.

[683] Cf. *supra*, III, 6, 430b 2.

[684] Aceste „concepte primare“ pot fi socotite (așa cum consideră și Rodier, 1900, p. 526) sinonime indivizibilelor (ἀδιαίρητα) din III, 6. Ele se deosebesc de imagini, dar nu funcționează în lipsa lor, așa cum observă Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 13, 8): *„De aceea, imaginile sînt indivizibile în potență, iar nu în act.“*

[685] Prezența obligatorie a imaginilor în cunoaștere este, în mod evident, aplicarea principiului obligativității prezenței materiei în orice formă naturală și mentală (cf., de exemplu, *supra*, III, 5, 430a 10-14). Totuși, marcînd în comentariul său influența neoplatonismului pentru care ascensiunea sufletului este mai importantă decît simplul său regim mundan, Ioan Philopon interpretează acest pasaj dînd patru sensuri necesității prezenței imaginii (ed. Verbeke, 1966, p. 119): imaginea poate însoți forma

ca o materie (așa cum nu există o căruță fără lemn în ea), ca un pericol (așa cum nu traversăm marea fără primejdie), ca o indiferență (așa cum nu trecem printr-un spațiu luminos fără a avea o umbră), sau ca un instrument (așa cum nu luptăm fără sabie). Dintre acestea, sensul 1 și 3 sînt cele mai în acord cu textul lui Aristotel, iar al doilea pare a fi cel mai neoplatonizant.

686 Referința este la sufletul animalelor și nu al viețuitoarelor în general fiindcă plantele nu se mișcă. Taxonomia animalelor după cele două funcții principale apare mai sus (III, 3, 427a 17-19), și reia criteriul după care au fost clasificate opiniile presocraticilor relativ la suflet (cf. *supra*, I, 2, 403b 22-23), chiar dacă terminologia este fluctuantă, adică în cartea I avem τὸ αἰσθάνεσθαι (sensibilitatea), aici avem κριτικόν (facultate de discernere), iar în general sensibilitatea și intelectul fuseseră reunite sub numele de ὑπόληψις (*înțelegere* – cf. *supra*, III, 3, 427b 15). Referința la presocratici a fost sesizată de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 507: *„quia antiqui assueti sunt"*) și de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 14, 1). Această referință este importantă fiindcă ea poate da de înțeles că Aristotel recuperează și resemnifică gîndirea presocratică prin preluarea taxonimiei și restrîngerea ei la sfera animalelor.

687 Fraza poate fi comparată cu debutul capitolului 4 al Cărții a III-a (429a 10-13), unde problema separabilității după mărime sau noțiune a cunoașterii deschidea problema simetrică celei de aici, dedicată mișcării.

688 Dacă diviziunea corporală ar asigura diviziunea facultăților, această diviziune nu ar putea cunoaște o limită, fiind potențial infinite.

689 *„Unii"* ar putea fi Platon, pentru care părțile corpului și facultățile corespund, cf. *Phaidros*, 246a sqq., 253c sqq., *Republica*, 436a sqq., *Timaios*, 69c sqq. *„Alții"* ar putea fi opinia comună invocată și parțial asumată de Aristotel în *Magna Moralia*, I, 1, 1182a 23-26, unde ea este atribuită și lui Platon, sau în *Etica Nicomahică*, I, 13, 1102a 26-28, sau în *Politica*, VII, 14, 1333a 16.

690 Una dintre cele mai complete enunțuri ale listei facultăților sufletului se află la II, 3, 414a 31-32.

691 Facultatea sensibilă ar putea fi numită „rațională" din două motive: în virtutea analogiei lor (cf. *supra*, III, 4, 429a 14-15 și

altele) sau în virtutea continuității lor funcționale (cf. *supra*, III, 4, 429b 11 sqq.).

[692] Cf. în general, tratatele *Despre respirație*, *Despre somn și veghe*, *Despre vise*, *Despre divinația prin vise*.

[693] Pentru traducerea termenului ὄρεξις prin „dorință“ și nu prin „apetit“ cf. *infra*, nota 697.

[694] Faptul că natura nu produce nimic în zadar (cf. și *Despre cer*, I, 4, 427a 33) este coerent cu faptul că natura *este* scop (cf. *Politica*, I, 2, 1253a 9).

[695] Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 514) este de părere că cei doi termeni care denumesc facultatea intelectuală nu sînt sinonimi, ci se referă la intelectul teoretic și la cel practic. Este foarte posibil ca intuiția lui să fie corectă, de vreme ce în debutul capitolului următor aflăm că intelectul practic are ca limită ultimă a raționamentului său acțiunea (433a 16).

[696] Pentru problema inimii, pentru răspunsul la întrebarea dacă ea este organul corporal al simțului comun și pentru raportul ei simbolic cu sensibilitatea, cf. *supra*, nota 465.

[697] Termenul ὄρεξις a fost tradus, în general, prin „dorință“ sau „năzuință“, și reprezintă facultatea prin care, în general, toate realitățile tind spre imitarea ființei divine și, din acest motiv, se mișcă (cf. *Metafizica*, XII, 7, 1072a 26). Îl traducem la fel și aici, deși sensul lui ridică unele probleme legate de folosirea lui în diverse accepții în acest capitol și în cel următor. Este adevărat că sensul lui ar putea fi contradictoriu cu începutul capitolului următor, unde el este dat totuși drept factor motiv, împreună cu intelectul, deși aici îi este negată această funcție. Dar contradicția poate fi evitată în două feluri: fie traducem la fel, dar înțelegem faptul că dorința nu mobilizează singură, ci doar împreună cu intelectul sau cu imaginația. Această situație însă nu explică mișcarea celor mai simple viețuitoare care nu au imaginație. Totuși, aceasta este soluția adoptată tacit de Ross (1961, p. 313), care păstrează traducerea prin *„desiderative“*. În schimb, putem înțelege faptul că aici ar fi vorba de facultatea apetitivă (ἐπιθυμία), care este doar o specie de ὄρεξις, alături de θύμος și βούλησις (cf. Rodier, 1900, p. 533). Themistius (ed. Heinze, 1870, p. 118) înlocuiește în comentariul său termenul aristotelic direct cu ἐπιθυμία, iar Averroes (ed. Crawford, 1953,

p. 515, pentru care acest ultim alineat deschide, de fapt, capitolul următor) și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 14, 14 și 23) înțeleg că ar fi vorba de *facultas appetitiva*. Dintre aceste variante, alegem totuși traducerea prin „dorință", din următoarele motive: 1. Facultatea apetitivă vizată aici este numită „dorință" în sens de parte a dorinței, așa cum a și fost definită mai sus; 2. Pasajul spune mai mult decît o simplă negare a funcției motoare a apetitului: el spune că dorința *ca facultate* nu este motoare la nivelul apetitului, ci, așa cum începe capitolul următor, este motoare doar în combinație cu imaginația sau cu intelectul. 3. Dorința are o oarecare funcție motoare, dar ca act și nu ca facultate (cf. *infra*, III, 10, 433b 19). 4. Întreg capitolul următor susține, chiar dacă folosește o terminologie profund ambiguă, faptul că principiul absolut al mișcării este ceva în act, adică obiectul dorit, iar raportarea actuală a dorinței și a intelectului sau a dorinței și a imaginației le fac pe acestea să fie funcții motoare.

698 În capitolul anterior, sursa mișcării a fost refuzată atît dorinței cît și intelectului. Ele sînt principii ale ei, dar ca potență și nu ca act, deoarece sursa ei în act este obiectul dorit, iar ele devin principii în act cînd au un act comun cu obiectul dorit.

699 În acest pasaj nu poate fi vorba de viețuitoare în general, ci de animale, întrucît plantele au doar hrănire, în vreme ce unele animale au și imaginație.

700 Intelectul teoretic are ca obiect realitățile universale și se contemplă pe sine, în vreme ce intelectul practic are în vedere acțiunea.

701 Cf. *Metafizica*, VII, 7, 1032b 6: sfîrșitul raționamentului practic este debutul acțiunii.

702 Alături de apetit și de avînt, voința este o specie de dorință (cf. *supra*, nota 697). Voința nu trebuie înțeleasă aici în sensul absolut al ei, de origine augustiniană (cf. *Confesiuni*, VIII, 9: *„voința poruncește să existe ca voință"*), ci în sensul în care ea este o formă de deliberare rațională urmată de opțiune.

703 Obiectul intelectului practic este supus deliberării deoarece el este unul contingent, în vreme ce obiectul intelectului teoretic este necesar, iar asupra celor necesare *„nimeni nu deliberează"* (cf. *Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140a 33-34).

704 În sens absolut, mișcă obiectul dorit, iar în măsura în care are cu el un act comun, dorința este și ea principiu al mobilității, dar

ea nu are rol mobilizator ca facultate, așa cum a rezultat din finalul capitolului precedent.

[705] Aluzie la diviziunea platoniciană a sufletului urmînd părțile corpului. Cf. *supra*, nota 583.

[706] Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 120) comentează pasajul reducînd percepția timpului la nivelul omului și legînd sinteza temporală a intelectului de definiția timpului din *Fizica*, IV, 11, 219b 1. El spune: *„în furnici, în albine și în viețuitoarele care își adună rezerve de mîncare nu există o percepție a viitorului, ci doar omul este orientat* « înainte și înapoi deodată » *căci doar intelectul are parte de numărul anteriorului și al posteriorului, iar un asemenea număr înseamnă timpul."*

[707] Cf. *Fizica*, VIII, 5, 256b 14 sqq.

[708] Cf. *Metafizica*, XII, 7, 1927a 26. Motorul nemișcat este superiorul celui mișcat și nu poate fi regăsit în experiența empirică a mișcării, chiar dacă este fundamentul ei, iar din acest motiv expus mai sus (cf. *supra*, I, 2, 404a 24) presocraticii gîndeau greșit mișcarea sufletului, extrapolînd asupra ei mișcarea provocată de mișcător pe care o putea constata empiric.

[709] Așa cum a observat Ross (1961, p. 316), aceste cuvinte demonstrează faptul că dorința este principiul mobil, dar în sens de act comun cu obiectul dorit și nu în sens de facultate a sufletului. Acest aspect face ca finalul capitolului precedent să nu fie contradictoriu cu cele prezentate aici.

[710] Pentru identificarea acestui organ cu inima sau cu articulațiile, cf. *infra*, nota următoare.

[711] Pentru cele două tipuri de mișcare fizică, împingerea și tracțiunea, cf. *Fizica*, VIII, 2, 243a 15 sqq. Dar faptul că mișcarea organică face să coincidă începutul și finalul ei ridică probleme legate de sensul comparației oferite de Aristotel. Textul spune că tipul de mișcare indicat este asemănător mișcării cercului, pentru că, subînțelegem noi, parcurgerea circumferinței lui înseamnă regăsirea originii la sfîrșitul parcursului. În plus, cercul are un centru stabil, tot așa cum în cazul mișcării provocate de dorința animalului, obiectul dorit este stabil. Această analogie ridică o problemă: este ea o simplă analogie sau are o valoare ontologică, adică mișcarea dorinței este doar *ca și* mișcarea

cercului, sau tipul de mişcare al dorinţei are ca fundament mişcarea circulară ? Literal, pasajul enunţă doar o analogie, dar nimic nu împiedică înţelegerea ei în al doilea sens, mai bogat, de vreme ce mişcările cerului şi mişcările vieţuitoarelor sînt în continuitate (cf. *Meteorologicele*, I, 1, 339a 21-32: *„de acolo provine principiul mişcării tuturor*“). Din acest punct de vedere, este posibil ca Aristotel să plaseze exemplul cercului în mod sugestiv. Dar de înţelegerea sensului acestei analogii depinde şi sensul celeilalte analogii, cea organică. Diferenţa cu care au înţeles-o diverşi comentatori este totală: Themistius evită problema, dar Averroes crede că, dacă este vorba de o succesiune a împingerii şi tracţiunii, atunci poate fi vorba de mişcările inimii, a căror origine şi al căror final coincid (ed. Crawford, 1953, p. 527: *„iar pentru că cel din urmă membru care stă în repaus în mişcarea locală este inima, este necesar ca principiul mişcării să provină de la ea*“). Thoma din Aquino îl urmează pe Averroes (*Sentencia de anima*, III, 15, 16: *„Căci inima rămîne fixă în aceeaşi parte a corpului, dar se mişcă conform unei dilatări şi contracţii*“). Exemplul este preluat de o parte a comentatorilor moderni (deşi sursa lui medievală, ca şi în alte situaţii, este absentă): Rodier optează tot pentru explicaţia inimii (1900, p. 551) şi citează un pasaj din *Despre părţile animalelor*, III, 3, 665a 10 în favoarea explicaţiei sale: „inima se află între <organele> interne şi în mijloc, în locul în care se află principiul vieţii şi al întregii mişcări şi senzaţii“. La fel înţelege şi Barbotin (1989, p. 129), care citează un pasaj din *Despre mişcarea animalelor*, 8, 702a 21, deşi acest pasaj nu conţine nici o referinţă la inimă, ci doar spune că trebuie să existe o referinţă stabilă a mişcării vieţuitorului, care să aibă funcţia unui centru. Problema acestor explicaţii este recunoaşterea inimii ca centru fizic al mişcării sau doar ca simbol al ei. Aşa cum am spus mai sus (cf. nota 465) inima nu poate fi organul corporal al simţului comun, pentru că atunci şi acesta ar fi unul dintre simţuri, ci inima ar putea fi un simbol al acestei funcţii. Credem că la fel se petrece şi aici, fiindcă mobilizarea inimii (cf. *supra*, 433a 1) nu înseamnă fixarea ei ca origine organică a mişcării, ci eventual ca subiect pasiv al ei, tot aşa cum sînt imaginile pentru inteligibile. Dar atunci ar însemna că teoria

este incompletă, fiindcă nu știm cine este, analogic, forma care imprimă inimii o mișcare (ea ar fi putut fi, conform pasajului din *Meteorologice*, tocmai mișcarea circulară, dar nu vom înainta această ipoteză pentru a nu supralicita textul). Fără a dori să speculăm dincolo de limitele textuale ale aristotelismului, să revenim la sensul pasajului. Termenul γιγγλυμός are ca sens de bază *„îmbinarea, articulația unor membre, încheietura unei haine"* adică în sens propriu raportul dintre convexitatea rotulei și concavitatea alveolei. De aceea, lăsînd deoparte explicația inimii, putem sesiza diferența de traducere la Hett (1936, p. 191: *„a ball and socket joint"*) și la Ross (1961, p. 315, cu aceeași traducere ca la Hett, invocînd același pasaj din *Despre mișcarea animalelor* pe care se sprijinea și Barbotin). De fapt, ideea de a vedea aici teoria articulării membrelor nouă ni se pare salutară. Ea se poate sprijini și pe alte texte despre animale (*Despre mișcarea animalelor*, I, 698b 1-4) unde tema centrului reapare fără a fi asociată inimii. De fapt, ideea că ar fi vorba despre o articulație aici are tot o sursă medievală neamintită de traducătorii englezi: Albert (ed. Stroick, 1968, p. 237, r. 80 – p. 238 r. 6), care îl urmează de obicei îndeaproape și obedient pe Averroes, aici i se împotrivește și propune o altă interpretare: *„Iar după părerea mea aici Averroes se înșală, spunînd că inima se află în repaus, fiind cea de la care are loc dilatarea și la care revine contracția; este necesară existența a ceva imobil, de la care provine mișcarea, care să fie legat de organul mișcării. Dar este limpede că inima nu este legată de organ în felul acesta. Acest lucru îl arată și anatomia, fiindcă este cert că mișcarea tuturor membrelor este realizată de mușchii animalelor"*. Albert nu vrea să arate că exemplul inimii este incorect formulat, ci faptul că el este inadecvat și că nu explică deplasarea. Într-adevăr, originea mișcării trebuie să fie nemișcată, adică imobilă în sens absolut, nu imobilă în sens relativ, adică în repaus, deci sursa mișcării nu poate fi materială. Este adevărat că pasajul din Albert este, și el obscur, dar el poate fi completat cu unul foarte limpede din *Despre cauzele și procesiunea universului*, I, 4, 7 (*De questione, utrum caelum movetur ab anima vel a natura vel ab intelligentia*), ed. Fauser, Aschendorff, 1993, p. 55, r. 39-46: *„... mișcarea animalelor, despre care spunem că este de deplasare, se*

raportează la un semicerc în fiecare membru al lor. Iar din acest motiv membrele sînt compuse în vederea mişcării din rotule şi alveole. Figura semicercului desăvîrşeşte în concavitate alveola (pyxidem), iar figura semicercului desăvîrşeşte rotula (vertebrum), tot aşa cum convexitatea cerului inferior se mişcă în <concavitatea celui> superior. Iar acest lucru se petrece la toate animalele superioare“. În urma lecturii pasajului, concluzia noastră poate deveni coerentă: putem înţelege în litera lui precum și în spiritul său textul lui Aristotel. În literă, el înseamnă: mișcarea de dilatare și contracţie a deplasării animalelor explică structura anatomică a articulaţiei membrelor prin îmbinarea dintre un corp concav și unul convex. În spirit, el înseamnă: deplasarea animalelor are ca scop obiectul dezirabil, adică imitarea divinului pe cît este posibil (cf. *supra*, II, 4, 415a 4-5), prin urmare descompunerea mișcării circulare a cerului în mișcări rectilinii prin structura anatomică a articulaţiilor.

[712] Aristotel nu tratează pe larg o clasificare a imaginaţiei, împărţită aici în raţională și iraţională. Pentru împărţirea ei la Albert cel Mare și influenţa arabă asupra acestei distincţii, cf. *supra*, nota 559.

[713] Este vorba despre animale și nu despre vieţuitoare, deoarece plantele nu au parte decît de hrănire. Cele nedesăvîrșite sînt cele ale căror funcţii nu sînt dezvoltate și actualizate, dar nu cele infirme. Cf. *supra*, III, 1, 425a 10, sau III, 9, 432b 23, dar și *Istoria animalelor*, I, 9, 491b 26.

[714] Prezenţa unui singur simţ asigură prezenţa unei forme primare a simţului comun care presupune și existenţa plăcerii și a durerii (cf. *supra*, II, III, 7, 431a 7).

[715] Cf. *supra*, III, 10, 433b 29-30.

[716] Forma receptă a textului, după ediţia Bekker, conţinea cuvintele αὕτη δὲ ἐκείνην, în loc de αὕτη δὲ κινεῖ, care reprezintă conjectura lui Cornford, respinsă de Rodier, 1900, p. 561, dar acceptată de Ross (1961, p. 319). Opţiunea lui Ross este mai acceptabilă întrucît el folosește propunerea lui Bywater de a muta cuvintele schimbate cu cîteva rînduri mai jos, unde au un loc mai comprehensibil. Dar, deși Ross afirmă: „αὕτη δὲ ἐκείνην

este în mod evident o neînțelegere, iar Bywater are dreptate în privința acestor cuvinte emendîndu-le prin ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην și inserîndu-le acolo unde este nevoie de ele", el adoptă în text lecțiunea αὕτη δὲ κινεῖ fără să o traducă, considerînd-o probabil un nonsens. Totuși, ea ar putea avea un sens, credem, în măsura în care se referă la faptul că, într-adevăr, imaginația rațională este aceea dintre facultăți care mobilizează, chiar dacă, în sens absolut, mobilizează tot obiectul dorit, deoarece întotdeauna facultatea supremă determină mișcările celorlalte facultăți inferioare.

[717] Problema identificării acestor sfere a fost un prilej de diversitate a comentariilor. Simplicius (*apud* Rodier, 1900, p. 560, Ross, 1961, p. 319) narează faptul că interpreți mai vechi (probabil Alexandru și Plutarh din Atena, după părerea lui Ross) credeau că ar fi vorba de sfere celeste. Simplicius este însă de părere că Aristotel se referă la un joc în care o sferă o lovește pe alta, iar Ross îl urmează pe Simplicius cu un argument convingător: pentru Aristotel, sferele celeste nu se luptă între ele. Totuși, Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 121) urmează această interpretare a sferelor celeste și consideră că tot așa cum sferele rătăcitoare sînt atrase în sfera planetelor fixe, tot așa facultățile sufletului se influențează una pe alta. Themistius este urmat de Averroes (ed. Crawford, 1953, p. 530), de Albert (ed. Stroick, 1968, p. 239, r. 79 sqq.). Totuși, dacă ar fi fost vorba despre sferele celeste, ceea ce nu este absolut exclus, deși este puțin probabil în urma argumentului lui Ross, expresia ἡ ἄνω de mai jos nu s-ar fi referit la facultăți, ci la aceste sfere.

[718] Aceste specii de mișcare ar fi, după Rodier (1900, p. 559): 1. mișcarea care rezultă din dominarea naturală a rațiunii asupra dorinței. 2. mișcarea care rezultă din triumful rațiunii asupra dorinței în urma conflictului lor. 3. mișcarea care rezultă din triumful dorințelor asupra rațiunii. Aici termenul ὀρέξις are sensul de apetit (ἐπιθυμία).

[719] Imobilitatea ei constă în faptul că ea nu are un termen contrar în raport cu care să fie într-o relativitate polemică.

[720] Pentru opțiunea traducerii termenului de ὑπολήψις prin *„înțelegere"*, cf. *supra*, nota 554.

721 Particula are valoare narativă, fără a fi o conjuncție propriu-zisă, iar din acest motiv predicatele frazei rămîn la singular.
722 Rațiunea teoretică are ca obiect universalele, cea practică individualele, iar silogismul practic pleacă de la o judecată universală și o trece printr-o minoră particulară pentru a obține o concluzie. Pentru ca acest lucru să fie posibil, este nevoie de experiență, iar de îndată ce ea este dobîndită, raționalitatea practică (φρόνησις) poate deveni *„un habitus al acțiunii însoțit de o rațiune adevărată"* (cf. *Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140b 4-5).
723 Cei doi οὖν cu care încep cele două alineate nu au o valoare strict concluzivă, ci mai degrabă narativă, adică aceste alineate reiau idei ale întregului tratat, raportate acum la teoria deplasării stabilită în capitolele anterioare.
724 Pentru legătura dintre facultatea hrănirii și creșterea, descreșterea și maturitatea viețuitorului, cf. *supra*, II, 4, 416b 9 sqq.
725 Folosirea verbului φύω în loc de obisnuitul γίγνω, antonimul obișnuit al lui φθείρω, revine la faptul că referința lui Aristotel este și la plante (τὰ φυόμενα) – cf. Rodier, 1900, p. 564.
726 Deși este evident că întreg pasajul se referă la senzație în general, ediția Bekker conținea expresia ἁφὴν ἔχειν (să aibă pipăit), modificată de Ross în αὐτὴν ἔχειν.
727 Printr-o fericită formulare, Themistius recunoaște în cele două categorii de viețuitoare două extreme ale vieții: *„ele sînt viețuitoarele extreme, adică plantele și astrele"* (ed. Heinze, 1890, p. 123). Plantele nu receptează forme fără materie. Primele nu pot avea sensibilitate, celelalte nu au nevoie de ea. La fel înțelege și Averroes pasajul, spre deosebire de Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 17, 3), care vede în cele simple doar elementele (care nu pot fi sesizate, deoarece dețin calități sensibile prea intense, de pildă focul). Deși explicația thomistă este greu acceptabilă, iar motivul ei putea fi prudența thomistă înaintea tezei animării astrelor, totuși ideea corpurilor simple se poate opune celor compuse (cf. *infra*, 434b 9-10). Opoziția nu cade prin recunoașterea în cele simple a astrelor, fiindcă și ele sînt simple, fiind corpuri eterice.
728 Întreaga secvență οὔτε... ζῷον se afla în ediția Bekker cu două rînduri mai sus, după ἔχειν (rîndul 28). La sugestia lui

Torstrik, deja Hett (1936, p. 195), apoi Ross (1961, p. 321) îl mută la acest rînd, tot după ἔχειν, unde logica lui o cere, presupunînd că identitatea accidentală a celor două verbe a determinat o eroare de copiere a manuscrisului. Pentru întemeierea afirmației lui Aristotel, cf. *supra*, I, 4, 408a 14-15 sau II, 11, 423a 13-15.

729 Expresia redă aici teoria aristotelică a finalismului mișcării: cf. *supra*, III, 9, 432b 21. Această expresie întemeiază aici necesitatea senzației fiindcă viețuitorul, pentru a-și asigura hrănirea, trebuie să aibă contactul celor apropiate și îndepărtate de el.

730 Și evenimentele întîmplătoare pot fi explicate prin coincidența unor scopuri, cf., de pildă, *Metafizica*, V, 30, 1025a 25 sqq.

731 Pentru plante, rădăcinile au funcția gurii (cf. *supra*, II, 1, 412b 3).

732 În contextul invocării ființelor sedentare, Aristotel vrea să elimine, probabil, situația celor divine imobile sau a corpurilor celeste nenăscute cu o mișcare regulată.

733 El nu poate gîndi deoarece absența senzațiilor aduce cu sine absența imaginilor.

734 Pentru sensul termenului „simplu", cf. *supra*, 434a 28, iar sensul termenului „compus" (μικτόν) nu are sensul compusului din materie și formă (σύνθετον), ci al amestecului de elemente. Averroes explică astfel (ed. Crawford, 1953, p. 536): *„fie simplu, adică unul dintre cele patru elemente, fie unul compus din ele"*.

735 Prezența particulei καὶ din ediția Bekker după termenul ανάγκε este considerată de Ross (1961, p. 324) inutilă, deoarece prezența facultății tactile abia urmează să fie argumentată.

736 Nu este vorba doar de alți intermediari, ci de genul lor diferit: pipăitul are un intermediar intern, pe cînd celelalte sînt externe (c. *supra*, II, 11).

737 Pentru distincția dintre viață și viața cea bună (ζῆν și εὖ ζῆν), cf. *supra*, nota 421.

738 Cf. *Fizica*, VIII, 10, 266b 27 sqq.

739 Exemplele pietrei, apei și aerului sînt menite să sublinieze proporționarea materiei care păstrează urma formei la capacitatea formei, întrucît materia prea rezistentă nu primește urma, iar cea prea receptivă nu o poate păstra.

740 Cf. *supra*, II, 8, 419b 18 sqq.

[741] Teoria îi aparține lui Empedocle, cf. fragmentul DK B 84, precum și *Despre simțire și cele sensibile*, 437b 26, preluată de Platon, în *Timaios*, 45b-46c.
[742] Păstrăm traducerea termenului ζῷον prin „animal" pentru situațiile în care plantele sînt excluse, așa cum este cazul în discuția asupra simțurilor.
[743] Ordinea raționamentului nu este, aici, și ordinea expunerii gramaticale, iar din acest motiv γάρ nu poate avea valoare concluzivă. De fapt, credem că avem aici trei raționamente implicite: 1. Pipăitul exprimă medietăți (ale calităților sensibile), iar elementele nu sînt medietăți, deci pipăitul nu este un element. 2. Orice simț are un intermediar (intern sau extern), iar pipăitul e un simț, deci are un intermediar intern, anume corpul. 3. Un intermediar este intern dacă face parte din structura simțului, iar corpul este astfel, deci el nu este un element.
[744] Cf. *supra*, III, 12, 434b 10.
[745] Verbul ἅπτω, corespondent cu *capto* în limba latină, înseamnă a contacta, a capta, a cuprinde prin atingere. Faptul că este vorba despre un contact direct nu înseamnă totuși că intermediarul este absolut absent, ci doar că el este intern (cf. *supra*, nota 447).
[746] Cf. *supra*, II, 11, 423b 12.
[747] Adăugirea este necesară datorită penultimei fraze din alineat, unde anumite părți corporale pot conține pămînt.
[748] Cf. *supra*, II, 11, 422b 25-27.
[749] De exemplu fulgerul și tunetul, așa cum sugerează Themistius (ed. Heinze, 1890, p. 126) și Thoma din Aquino (*Sentencia de anima*, III, 18, 6).
[750] Fraza este extrem de importantă dacă este legată de contextul definițiilor sufletului din II, 1. Pipăitul este diferența specifică a animalelor față de plante, și el explică regimul corporalității în actul sensibilității. El are și o analogie particulară cu intelectul, deoarece pipăitul încorporează total intermediarul, în vreme ce intermediarul decorporalizează total intelectul. Apoi, el are și o relație particulară cu deplasarea, deoarece pune problema „captării" fizice a obiectului dorit. Este posibil, din acest punct de vedere, ca studiul intelectului și al mișcării viețuitoarelor să

fie încheiat intenționat cu această revenire asupra problemei pipăitului, definitoriu pentru viață.

[751] Cf. *supra*, III, 12, 434b 24.

[752] Pentru sensul acestei distincții, cf. nota 421.

[753] Schimbul de semne este caracteristic viețuitoarelor care comunică date sensibile, pe cînd limbajul articulat corespunde posesiei intelectului și formulării judecăților despre util și nociv, drept și nedrept (cf. *Politica*, I, 2, 1253a 10-18, dar și *supra*, II, 8, 435b 20-25).

[754] Rodier (1900, p. 582) respinge ideea lui Torstrik de a șterge referința la limbaj. Argumentul lui Torstrik era: limba ca organ al vocii nu este un organ de simț. Argumentul lui Rodier: în *Despre respirație*, 11, 476a 17, Aristotel spune: *„Natura se folosește de același organ pentru două funcții, de pildă limba pentru a realiza savori și pentru a semnifica.“* Totuși, este adevărat că folosirea în două scopuri se face aici sub raporturi diferite, adică cel al sensibilității și al limbajului, dar sensul pasajului este: pipăitul asigură supraviețuirea, celelalte simțuri duc la viața cea bună, iar acest lucru este posibil grație funcțiilor duble. Prin urmare, obiecția lui Rodier poate rămîne întemeiată, deși Ross nu o amintește și consideră obiecția lui Torstrik acceptabilă.

INDEX NOMINUM
ET TERMINORUM

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

I. *Ediții și critică de text*:

1. Aristotelis *Opera omnia graece et latine*, interpretationes graeco contextui conventiores et emendatiores quam antehac editae sunt per Iulium Pacium, Lugduni, 1597;

2. *Aristoteles graece*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Berlin, 1831, pp. 402-435;

3. Aristotelis *De anima libri III*, recensuit A. Torstrik, Berlin, 1862;

4. Bonitz, H., *Aristotelische Studien*, Viena, 1862;

5. Aristotelis *De anima libri tres*, recognovit F. A. Trendelenburg, editio altera emendata et aucta, Berlin, 1877;

6. Aristotle's Psychology in Greek and English, with introduction and notes by E. Wallace, Cambridge, 1882;

7. Bywater, I., *Aristotelia*, în *Journal of Philology*, t. XVII (1888), pp. 53-74;

8. Aristotelis *De anima libri III* recognovit G. Biehl, Lipsiae, 1896;

9. *Aristote, Traité de l'âme*, commentaire par Rodier, G., Ed. Leroux, Paris, 1900, ed. a II-a Ed. J. Vrin, Paris, 1985;

10. Aristotle, *De anima*, ed. by R. D. Hicks, Cambridge, 1907;

11. Aristotelis *De anima libri III*, edidit A. Forster, Budapest, 1912;

12. Aristotle, *De anima*, edited, with introduction and Commentary by sir David Ross, Oxford, 1961;

II. *Traduceri*:

1. Mihail Scotus (spre 1225), traducerea latină a textului în: Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953;
2. William din Moerbeke, traducere latină needitată integral, încheiată în mai 1268, dar editată parțial în: Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1966;
3. Aristotelis *De anima, Ioanne Argyropylo byzantio interprete*, în *Aristoteles latine interpretibus variis*, edidit Academia regia Borussica, Berlin, 1831;
4. Aristotle, *On the soul*, transl. by J. A. Smith, în *The works of Aristotle translated into English under the Editorship of J.A. Smith and W. D. Ross*, vol. III, Oxford, 1931;
5. Aristote, *De l'âme*, traduction par J. Tricot, Paris, 1934;
6. Aristotle, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an english translation by W. S. Hett, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1936;
7. Arisztotelész, *Lélekfilozófiai írasok*, forditotta Steiger Kornél, Europa Könyvkiadó, Budapest, 1988;
8. Aristotle's *On the Soul (De anima)*, translation with commentaries and glossary by H. G. Apostle, The Peripatetic Press, Grinell, Iowa, 1981;
9. Aristotel, *De anima*, trad. și note de N.I. Ștefănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1969, ed. a II-a, Editura Științifică, București, 1996;
10. Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1989, ed. a II-a: Gallimard, Paris, 1994;
11. Aristoteles, *Über die Seele*, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Griech. Text in der Ed. von Wilhelm Biehl und Otto Apelt, Hamburg, Meiner, 1995
12. Aristotele, *L'Anima*, trad. italiana di G. Moravia, Rusconi ed., Milano, 1996;

III. *Comentarii antice şi medievale*:

1. Alexandri Aphrodisiensis *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (*Supplementum Aristotelicum*, II, 1), Berlin, 1887;
2. Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu et intellecto [De intellectu]* în G. Théry, *Autour du décret de 1210, II, Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926;
3. Themistii *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, edidit Ricardus Heinze, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V, pars III, typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin, 1899;
4. Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, éd. G. Verbeke, Louvain - Paris, 1957;
5. Simplicii *In libros Aristotelis de anima commentaria*, edidit Michael Hayduck, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI, typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin, 1882;
6. Ioannis Philoponi *In Aristotelis De anima libros commentarium*, edidit Michael Hayduck, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XV, typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin, 1887;
7. Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1966;
8. Sophoniae *In libros de anima paraphrasis*, ed. M. Hayduck, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XXIII, pars 1, typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin, 1883;
9. *Two Greek Aristotelian Commentators on The Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle, De anima, III, 4-8*, introduction, translation, commentary and notes by F. M. Schroeder and R. B. Todd, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990;
10. Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachussetts, 1953;

11. Alberti Magni *De anima*, edidit Clemens Stroick, O.M.I., în Alberti Magni *Opera omnia*, tomus VII, pars I, Ed. Aschendorff, 1968;
12. Sancti Thomae de Aquino *Sentencia libri de anima*, reportatio Reginaldi de Piperno, Ed. Taurini, 1959;
13. Sancti Thomae Aquinatis tractatus *De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, curavit L.W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma,1936;
14. Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de anima*, iussu Leonis XIII, vol. XXIV/1, ed. B. C. Bazan, Paris, 1986;
15. Siger din Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. Bernardo Bazàn, Louvain-Paris, 1972;
16. Steenberghen, F. van, Bazan, B., Giele, M., *Trois commentaires sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes Médiévaux, XI), Louvain-Paris, 1971;
17. Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului*, fragmente sau tratate, traducere și studiu de Al. Baumgarten, Ed. IRI, București, 2000;

IV. *Exegeză*:

1. ***, „Aristote sur l'imagination", în *Les études philosophiques*, ianuarie-martie, 1997;
2. Ackrill, J. L., „Aristotle's Definitions of Psyche", în *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, 1997, pp. 163-179;
3. Baumgarten, Al., „Teoria aristotelică a intelectului ca principiu incomplet individuat", în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai; Philosophia*", XLIII, 1-2, 1998, pp. 41-52;
4. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1996;
5. Bobba, R., *La dottrina dell' intelletto in Aristotele e nei suoi piu illustri interpreti*, Torino, 1986;
6. Brague, Rémy, *Aristote et la question du monde*, cap. „L'âme et le tout", Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 323-386;

7. Corte, Marcel de, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Ed. J. Vrin, Paris, 1934;
8. Forrai Réka, „The Latin Tradition of Aristotle's De Anima (1120-1270): the Relationship between Text and Commentary", în „*Studia Universitatis Babeş-Bolyai*", XLV, 2 / 2000, pp. 87-116;
9. Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, J. Vrin, Paris, 1953;
10. Lloyd, G.E.R., Owen, G.E.L. (ed.), *Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, 1978;
11. Minio-Paluello, L., *Le texte du De anima d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, în Autour d'Aristote: Recueil d'études offerts a Mons. A. Mansion, Louvain, 1955, pp. 217-243;
12. Nussbaum, M. (ed.), Rorty, A., *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, 1995;
13. Nuyens, François, *L' évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973;
14. Romeyer Dherbey, G. (ed.), *Corps et âme - sur le De anima d'Aristote,* Ed. J. Vrin, 1966;
15. Ross, sir David, *Aristotle*, ed. a VI-a Routledge, Londra-New-York, 1995, trad. rom. I.L. Muntean și R. Rus, Ed. Humanitas, București, 1998, cap. „Psihologia", pp. 127-149;
16. Vasiliu, Anca, *Du diaphane - image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Ed. J. Vrin, Paris, 1997, pp. 37-195;
17. Verbeke, Gerard, *Les progrès de l'Aristote latin: le cas du De anima*, în „Rencontres de cultures dans la Philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle", ed. par J. Hamesse et M. Sartori, Louvain, La Neuve, Cassino, 1990, pp. 187-201.

CUPRINS

Tehnoredactor
DANIELA HUZUM

Corectori
ANGELA ȘTEFĂNESCU
MARIA MUȘUROIU

Apărut 2005
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la UNIVERSUL S.A.

Interpretarea și asumarea culturală a tratatului *Despre suflet* înseamnă refacerea unui splendid traseu istoric al contextului originar al filozofiei lui Aristotel, dublat de șirul comentatorilor greci, arabi și latini care au dat sensuri diverse acestui text și au creat filozofii diverse revendicîndu-se de la el. Piesă de fundament a reflecției grecești asupra subiectivității, tratatul se lasă supus unui șir de interpretări tot atît de multiple pe cît de numeroase sînt amprentele lăsate în el de tradițiile care l-au comentat. El propune o meditație asupra esenței viețuitorului, a facultăților lui și a lumii căreia el îi este dat și care îi constituie limitele: de la viețuitorul cel mai simplu, dotat cu pipăit, pînă la ființele raționale, scara viețuitoarelor ilustrează participarea graduală la divin, oferind spectacolul diversității sublunare a universului aristotelic.

-DESPRE SUFLET
H04185
Pret : 32.00 Lei


ISBN 973-50-1025-9
5 948353 007121